

معهد الدراسات الإسلامية

نظم الحكم والأداء في الإسلام

دراسة مقارنة

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

المستشار عمر شريف

اهداءات ٢٠٠٣

اسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد السيوي

الإسكندرية

297.27

2

سري

٢

معهد الدراسات الاسلامية

نظام الحكم والادارة في الاسلام

دراسة مقارنة

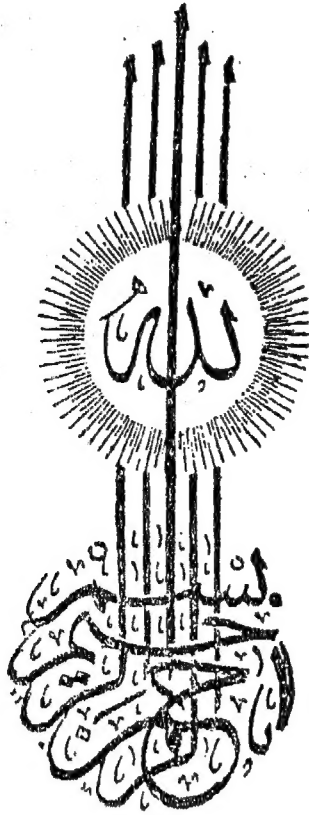
١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

THEOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الاسكندرية

المستشار عمر شريف

١١٨١٨١



موضوع البحث

هذا البحث هو عرض للمبادئ العامة لنظام الحكم والادارة فى الدولة الاسلامية التى تقررها احكام الشرع الاسلامى كما وردت فى القرآن الكريم والسنة النبوية ، وفى التطبيق العملى لنظام الحكومة الاسلامية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وعهد الخلفاء الراشدين . ومن التطورات التى طرأت بعد ذلك فى ظل الحكومات الاسلامية المتعاقبة :

وسوف يتناول البحث كيفية نشأة الدولة ، كما يتناول القواعد الاساسية التى تحدد شكل الدولة ونظام الحكم فيها ، وما هى السلطات العامة فيها وتنظيم العلاقات فيما بينها ، فضلا عن تحديد علاقة الأفراد بها ، كما يتناول حقوق الأفراد وحرياتهم وضماناتها وما يقع عليهم من واجبات . فضلا عن الاشارة الى الاسس العامة فى تنظيم الدولة اداريا وكيفية مباشرة نشاطها الادارى .

وسوف نركز البحث فى المسائل الاساسية التى تشمل هذه الامور جميعا ، بطريقة مختصرة ومحيطة بعناصر الموضوع ، مراعاة الوقت المتاح للدراسة . آخذين فى الاعتبار بحث المبادئ الاساسية مع اجراء المقارنات بالانظمة الحديثة . كلما دعت الحاجة الى هذه المقارنة .

ونسأل الله التوفيق

الكتاب الأول

نظم الحكم في الدولة الإسلامية

تقديم

قبل أن نبدأ بحث نظام الحكم فى الدولة الإسلامية ، نستعرض هنا
فى إلمامة سريعة ، كيفية وأساس تطور الجماعة الانسانية نحو التنظيم
السياسى ، ونشوء الدول والحكومات .

ذلك أن الإنسان كائن اجتماعى بمعنى أنه لا يستطيع أن يعيش الا
فى مجتمع ، وعند ما يوجد الانسان مع غيره ، فان الحريات والمصالح
لابد أن تتعارض ذلك أن كل انسان يسعى لممارسة حرياته بطريقة مطلقة ،
ويعمل على الحصول على كل ما يريد ، بيد أن هذا النهج يؤدى بالحثم
الى تعارض الحريات والمصالح ، فكان لابد لكى يستقيم أمر المجتمع ،
ويستطيع كل فرد من أفراده أن يعيش فيه وأن يمارس حقوقه وحرياته ،
أن تنظم هذه الحقوق والحريات بحيث لا تتعارض الحريات والمصالح
بين الفرد وغيره ، وبذلك يسود النظام فى الجماعة .

والى أن يوجد مثل هذا النظام ، فان الفوضى تسود وتكون الغلبة
للقوة ، وهذا ما كان عليه الحال فى الجماعات البدائية . غير أن الانسان
أدرك أن صالحه فى الخضوع لنظام يحمى مصالحه وحقوقه ، وأن
المجتمع لا يستقيم أمره الا بالنظام ، وهذا النظام يتركز فى قواعد يلتزم
الأفراد باطاعتها وتلزمهم الجماعة باحترامها . وبمعنى آخر توجد قواعد
السلوك والتصرف الملزمة ، والقوة أو السلطة التى تستطيع إلزام الأفراد
باحترامها ، ولو بالقوة عند الاقتضاء .

ومن هنا وجدت الحاجة الماسة الى القانون أى الى القواعد المنظمة
لشئون المجتمع ، والتى يلتزم الأفراد باحترامها .

وحيث وجد القانون وجد التلازم بين نشوئه ، وبين قيام السلطة
التي تملك اجبار الأفراد على الالتزام به ، وتوقيع الجزاء على من
يخالفه .

والخلاصة أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع منظم متحضر بدون سلطة ،
ولكن هذه السلطة تختلف باختلاف الجماعات وباختلاف مراحل
التطور ففى العهود الموعلة فى القدم كانت المجتمعات تقوم على أساس
تقاليد غريزية تسندها القوة فالغلبة للأقوى ولاحق للضعيف مالم تسانده

القوة ثم تلا ذلك وجود جماعات تعتمد على نظام الأسرة والسلطة الأبوية ، ثم توسعت هذه الجماعات الى نظام القبيلة ، حيث يربط بين مجموعة من الأسر رباط القرابة والجوار في الحى ، وفي تطور لاحق ، حيث وجد استقرار للجماعة البشرية في أماكن معينة ، وتزايد عدد أفراد الجماعة المستقرة في إقليم معين ، بدت الحاجة أدعى الى تنظيم الجماعة ، ووضع القواعد المنظمة لشئونها وقيام السلطة التى تضمن الالتزام بنظام المجتمع ، ومن هنا وجدت مقومات نشوء الدول وقيام الحكومات .

وقد تمت هذه التطورات عبر آلاف السنين ، ولم تصل الجماعات الى التطور فى وقت واحد معا ، بل ان الاختلاف بين كل جماعة وأخرى فى ظروفها وتعدادها وأساليب عيشها واستقرارها أو عدم استقرارها ، قد أوجب أن يكون تطور كل جماعة نحو أن تصبح دولة منفصلا عن غيرها من الجماعات .

أما عن مذاهب العلماء فى أصل نشأة الدولة فقد تعددت وتنوعت مذاهبهم فى تفسير أصل نشأة الدولة ، وأهم هذه المذاهب ، والتى سوف نشير إليها فيما بعد ، المذاهب التيقراطية التى ترد نشأة الدولة وتنسب مصدر السلطة فيها الى الله ، والمذاهب الديمقراطية التى ترجع نشأة الدولة ومصدر السلطة فيها الى الإرادة العامة للأمة ، ومن أمثلة المذاهب الأولى نظرية الحق الإلهى ، ومن أمثلة الثانية نظرية العقد الاجتماعى .

تعريف الدولة :

اختلف العلماء فى تعريف الدولة ، ويمكن تعريفها بأنها « مجموعة من الأفراد تقطن على وجه الاستقرار أرضا معينة وتخضع لحكومة » .

ويتضح من هذا التعريف أن الأركان الأساسية لقيام دولة ما هى :

أولا : الجماعة البشرية (الشعب) :

بمعنى أن يوجد عدد معقول من الأفراد يكفى لنشأة الدولة .

ثانيا : الإقليم :

وهو تلك الرقعة من الأرض التى تستقر عليها الجماعة البشرية ،

ولا يمكن وجود دولة بدون اقليم تستقر عليه الجماعة ، ولذلك لم تعتبر القبائل الرحل دولا لتخف هذا الركن .

ثالثا : الحكومة أى الهيئة الحاكمة :

وهى الهيئة التى تملك مباشرة السلطة فى الدولة .

فاذا وجدت هذه العناصر الثلاثة فقد نشأت دولة بجميع مقوماتها..

أنواع الحكومات :

إنتهى التطور العالمى إلى ما نشاهده فى العصور الحديثة من أنظمة الحكم المختلفة ، وقبل أن نستعرض أنواع الحكومات نشير إلى المقصود بكلمة « حكومة » ، فقد يراد بكلمة حكومة نظام الحكم فى الدولة ، كأن يقال أن الحكومة ، جمهورية ديمقراطية . وقد يراد بها مجموع الهيئات الحاكمة فى الدولة من تنفيذية وتشريعية وقضائية .

وقد تطلق على السلطة التنفيذية وحدها باعتبارها الاداة السياسية العليا فى الدولة . كما قد يكون المقصود بها مجلس الوزراء والوزراء .

والمعنى الأول هو المقصود فى هذه الدراسة مع أهمية الاعتبار بالمعنى الثانى .

أما أنواع الحكومات فإن الفقه قد جرى على تقسيمها عدة تقسيمات، وفقا لآسس مختلفة :

أولا : تقسيم الحكومات من حيث طريقة اختيار رئيس الدولة :

(أ) حكومات ملكية : وفيها يستمد رئيس الدولة حقه فى الحكم عن طريق الوراثة ، وتقوم على أساس فكرة معينة مؤداها أن شخصا معيناً أو أسرة معينة لها حق ذاتى فى تولى الحكم فى الدولة .

(ب) حكومات جمهورية : يتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولدة محددة .

وقد كان النظام الملكى هو السائد فى الماضى ولكنه انحسر وقل عدد الدول التى تأخذ به فى العصور الحديثة ، خاصة فى القرن العشرين ،

تحت تأثير الثيارات الفكرية والسياسية التى تأبى الاعتراف بحقوق الملوك ، وترى أن رئاسة الدولة من حق أى مواطن أن يتقدم لها إذا توافرت فيه شروط معينة وفاز فى الانتخاب .

وتتبع الدساتير أساليب مختلفة فى اختيار رئيس الجمهورية ، فقد يكون اختياره بواسطة البرلمان وقد يتم اختياره بطريق الاستفتاء العام المباشر ، وقد يشترك البرلمان مع الشعب فى الاختيار فيكون الترشيح للبرلمان ، ثم يجرى الاستفتاء على المرشح ، وهذه الطريقة هى التى يتبعها الدستور المصرى ، وتوجد أساليب متعددة لاختيار رئيس الجمهورية تملئها أنظمة الدول المختلفة وظروفها وفلسفتها السياسية .

الحكومات القانونية والحكومات الاستبدادية :

يقصد بالحكومة القانونية : الحكومة التى تخضع للقوانين ، ولأنظمة قائمة محددة توجد قبل الحوادث التى تطبق عليها ، شأنها فى ذلك شأن الأفراد ، وبمعنى آخر هى الحكومة التى تقوم على مبدأ سيادة القانون .

أما الحكومة الاستبدادية : فهى التى لا تخضع فى حكمها للقوانين ، ولا يحد من سيادتها شىء وتكون إرادة الحاكم هى القانون ، وفى ظلها لا يمكن أن توجد الحريات بمعناها الصحيح ، وقد كانت معظم الملكيات القديمة فى فرنسا من هذا النوع ، إلى أن قامت الثورة الفرنسية فى أواخر القرن الثامن عشر فغيرت الأوضاع .

الحكومات المطلقة والحكومات المقيدة :

الحكومة المطلقة : هى التى تكون السلطة فيها مركزة فى يد شخص واحد أو هيئة واحدة .

أما الحكومة المقيدة : فهى التى توزع فيها السلطات بين هيئات مختلفة ، تتعاون ويراقب بعضها بعضا .

الحكومات الفردية والحكومات الديمقراطية :

أساس هذا التقسيم هو السيادة والسلطة فى الدولة ، وهل تكون لفرد أو للشعب . والحكومة الفردية : هى التى تنحصر فيها السلطة فى يد فرد واحد ، وقد تكون ملكية مستبدة أو ملكية مطلقة ، كما كان السائد

فى أوربا ، قبل الثورة الفرنسية ، وقد تكون حكومة دكتاتورية ، يستحوذ فيها الفرد على السلطة معتمدا على قدرته وكفايته ، ومن أمثلتها حكومة ألمانيا فى ظل النازية ، وقد انتشرت الحكومات الدكتاتورية فى أوربا بعد الحرب العالمية الأولى ، وقد جاءت نتيجة ظروف عصبية قاسية مرت بها الدول . ويسلك الكتاب فى عداد الحكومات الدكتاتورية الحكومات الماركسية .

الحكومة الديمقراطية :

والحكومة الديمقراطية هى التى تكون فيها السيادة للشعب ، ولكن طريقة مباشرة الشعب للسيادة لا تجرى على نسق واحد .

فقد يكون نظام الحكم ديمقراطيا مباشرا : حيث يتولى الشعب ادارة شئونه بنفسه ، ولكن الديمقراطية المباشرة ، من الصعب جدا وضعها موضع التطبيق ، وذلك لأن حجم الدولة واتساعها وتعدد نشاط الحكومة ، لا تترك مجالا لاشراك جميع الأفراد القاطنين فيها الاشتراك الفعلى فى كل قانون يصدر أو قرار يتخذ .

ويطلق على هذا النظام اسم حكومة الجمعية ، ولا يوجد له تطبيق فى الوقت الحاضر الا فى بعض المقاطعات السويسرية .

أما الديمقراطية النيابية : فان الشعب يختار نوابا عنه (برلمان) ويترك لهم الأمور يصرفونها باسمه .

وقد تكون الديمقراطية شبه مباشرة ، وذلك بان يمزج الشعب بين الطريقتين السابقتين ، بأن ينتخب برلمانا يحكم نيابة عنه ، ولكنه لا يترك له الحرية المطلقة فى كل شئون الحكم ، بل يشترك معه فى ممارسة الاختصاصات الهامة . التى يحتفظ الشعب لنفسه بحق البت فيها ، ومن أمثلتها الاحتفاظ بالحق فى اختيار رئيس الدولة عن طريق الاستفتاء العام ، وكذلك الحق فى اقرار مسائل ذات أهمية معينة كحل البرلمان .

ولعل أهم أنواع الحكومات المنتشرة فى الوقت الحاضر ، هى الحكومات الديمقراطية النيابية ، حيث توزع السلطات بين هيئات مختلفة ، وحيث يقوم الشعب بحكم نفسه عن طريق نوابه (البرلمان) .

وأبرز صور النظام النيابي هي :

١ - الحكومة الرئاسية :

ومثالها « حكومة الولايات المتحدة الأمريكية » وفيها يكون رئيس الجمهورية هو رئيس السلطة التنفيذية في نفس الوقت ، فهو يمارس كافة اختصاصات السلطة التنفيذية ، فهو يملك ويحكم ، بعكس النظام البرلماني ، حيث يسود رئيس الدولة ولا يحكم إلا عن طريق وزارة تسال أمام البرلمان - كما أن هذا النظام يقوم على أساس الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، فلا يستطيع رئيس الجمهورية حل البرلمان ، كما لا تقوم المسؤولية السياسية للوزراء أمام البرلمان .

٢ - الحكومة البرلمانية :

وهذه الحكومة تقوم على أساس توزيع السلطة والمسئولية بين السلطة التنفيذية والبرلمان ، ويلاحظ هنا في الغالب أن الممارسة الفعلية للسلطة التنفيذية تكون للوزارة وليست لرئيس الدولة ، وأن الوزارة تكون مسئولة سياسيا أمام البرلمان . ويستطيع إسقاطها عن طريق سحب الثقة ، كما تكون للوزارة بواسطة رئيس الدولة ، حق حل البرلمان وأجراء انتخابات جديدة .

فالحكومة البرلمانية تقوم على الأسس الآتية .

١ - برلمان منتخب من الشعب يملك سلطة التشريع والرقابة المالية والسياسية وتسال أمامه الوزارة مسئولية تضامنية وفردية ، ويستطيع إسقاط الوزارة عن طريق سحب الثقة منها .

٢ - رئيس دولة غير مسئول أمام البرلمان ، وبالتالي تكون المسئولية على عاتق الوزارة ، وهي التي تمارس بالفعل أعمال السلطة التنفيذية ، ويكون للسلطة التنفيذية في مقابل المسئولية حق حل البرلمان .

٣ - الوزارة المسئولة أمام البرلمان .

٤ - وجود تعاون ورقابة ، متبادلة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية .

تلك عجالة سريعة عن أهم المبادئ السائدة في أنظمة الحكم المعاصرة ، أردنا بها التمهيد لموضوع دراستنا مع العودة الى المقارنة مع مبادئ النظم الحديثة كلما وجد مقتضى .

أحوال العرب قبل الاسلام

كان العرب قبل الاسلام ينقسمون الى بدو وحضر والبدو هم سكان الصحراء أما الحضرة فهم سكان المدن ، أو هم أهل الحاضرة كما يقولون .

وباستقراء التاريخ يتبين أن البدو أقدمي لم يكن لهم قبل الاسلام أى نظام سياسى ، بينما كان لسكان المدن ، خاصة فى أقصى جنوب الجزيرة وأقصى شمالها ، حيث وجد الاستقرار وموارد الثروة . بعض أشكال الحكومات والدول ومن أشهرها مملكة حمير التى وجدت فى اليمن منذ أواخر القرن الثانى قبل الميلاد ، والتى عرفت فى بعض عهودها قبل الميلاد باسم مملكة سبا التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم .
والتي استمرت فى صراع مع الغزاة حتى احتلها الأحباش فى أوائل القرن السادس الميلادى ثم حررها أهلها بقيادة سيف بن ذى يزن وبمعاونة الفرس الذين سيطروا عليها بعد ذلك وظلوا يحكمونها الى أن دخلت تحت راية الاسلام فى السنة السادسة من الهجرة (٦٢٧ ميلادية) ، ومن هذه الممالك أيضا مملكة الحيرة غرب الفرات فى شمال الجزيرة . ومملكة الغساسنة فى الشام .

والذى يهمنا فى هذا المجال هو حالة سكان الجزيرة من البدو . فهم سكان مكة وأرض الحجاز . حيث نزل الاسلام على محمد بن عبد الله ﷺ وحيث قامت الدولة الاسلامية .

فما هى أحوال البدو اجتماعيا وسياسيا قبل الاسلام ؟

لقد كانت القبيلة هى أساس النظام الاجتماعى والسياسى .

وكانت الاسرة هى أساس القبيلة ومن كل مجموعة من الاسر يتكون الحى . ومن مجموعة الاحياء تتكون القبيلة .

وكان لكل قبيلة شيخ منها يرعى شئونها وكانت المؤهلات التى ترشح الشخص ليكون شيخا للقبيلة هى عزاقة أصله فيها وكبر السن فضلا عن المميزات والمواهب الشخصية الاخرى التى يعتد بها البدو كالقوة والشجاعة ورجاحة الرأى . وعلى العموم كل الصفات التى تجعل الشخص مهابا فى قبيلته مسموع الكلمة فيها .

ومع ذلك فلم يكن الشيخ وحده يملك السيطرة على القبيلة ، بل كان للقبيلة مجلس يؤلف من المسنين فى القبيلة ، من الرجال البالغين أربعين سنة . يقررون فى كل ما يتعلق بشئون القبيلة .

وكانت أغلب مشاكل الأفراد فى القبيلة تحل عن طريق وساطة ذوى الجاه والنفوذ فيها . أو عن طريق التحكيم الذى يرتضيه طرفا المنازعة اختيارا ، وعلى العموم فلم تكن هناك أداة فعالة للحكم .

النظام السياسى فى مكة :

كانت مكة منذ القدم مزدهرة ومركزا هاما من مراكز التجارة والثقافة . قد زودتها التجارة بالثراء المادى وأتاحت لها الكعبة النفوذ على جميع العرب ، وكان يشرف على شئونها جماعة من الشيوخ يضمهم مجلس يسمى الملا أو دار الندوة ، ويضم الأحرار من أهل مكة الذين لا يقل سنهم عن الأربعين وكان هذا المجلس يعتمد على الإغراء والضغط الأدبى . بسبب افتقاره الى سلطة تنفيذية ملزمة . وكما يقول أحد مؤرخى الاسلام « ولم يكن أحد من هؤلاء متملكا على بقية قريش إنما ذلك بتراضى قريش عليه » .

كما كان لديهم تنظيم آخر يعرف باسم « نادى القوم » يجتمع فيه كل المواطنين فى فناء الكعبة فيناقشون المسائل التى تهم الجميع ويوزعون المهام المتعلقة بالكعبة وشئون مكة على عدد من الأسر ومن أهم هذه المسائل سدانة الكعبة (خدمتها) والسقاية وسائر الخدمات الخاصة بالحجيج .

(راجع فيما تقدم كتاب الادارة العربية لمؤلفه س . ١٠ ق حسينى من مسلمى الهند . ترجمة الدكتور ابراهيم العروسى ص ١١ - ٢٢) .

دولة الاسلام

نزل الوحي على الرسول الكريم محمد ﷺ برسالة الاسلام ، تلك الرسالة التى تضمنت العقيدة الدينيه والنظام الاخلاقى ، كما جاءت فى نفس الوقت بشريعة محكمة عادلة تنظم شئون الانسان فى مختلف معاملاته وتصرفاته : ولضمان تطبيق هذه الشريعة وعدم الخروج عليها وجب قيام سلطة زمنية تسهر على تطبيقها ، وعلى تنظيم المجتمع على أساس الالتزام بالمبادئ والقيم والأحكام التى أوردتها الشريعة الاسلامية : هذه السلطة هى الحكومة ، وبمعنى آخر فان النظام الذى وضع الاسلام أصوله يستلزم قيام دولة على رأسها حاكم يتمتع بسلطة هدفها تحقيق مصلحة الأمة فى مختلف نواحي الحياة ، طبقاً لمبادئ وتعاليم الدين .

(راجع النظم السياسية للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة طبعة ١٩٦٩ ص ١٣٠ وما بعدها) .

وليس هناك مجال للشك فى أن النظام الذى أقامه الرسول ﷺ ، وتابعه فى تطبيقه والالتزام بمبادئه المسلمون من بعده ، هو نظام دينى وسياسى معاً : هو نظام العقيدة والشريعة ، أو الدين والدولة معاً ، ذلك أن حقيقة الاسلام شاملة ، تجمع بين الناحيتين الروحية والمادية ، وتتناول أعمال الانسان التعبدية منها والدنيوية ، وتؤلف أحكام الاسلام من الأمرين معاً ، وحدة منسقة وكلا لا يتجزأ .

وكما يقول أحد العلماء « وهذه الحقيقة عن طبيعة الاسلام قد أصبحت من الواضوح بحيث لا تحتاج الى كثير من العناية لاقامة البرهان ، وهى مؤيدة من حقائق التاريخ ، وكانت عقيدة المسلمين فى كل العصور السالفة » .

(راجع النظريات السياسية الاسلامية للأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس طبعة ١٩٦٦ ص ١٦ وما بعدها) .

والحقيقة التاريخية الكبرى هى أن الدولة الاسلامية قد وجدت بالفعل منذ عهد الرسول ، وقد وجدت على حد قول بعض العلماء اثر بيعتى.

العقبة ، حيث تم فى البيعتين وضع أسس المجتمع الجديد ، وعلى ما رجحه أغلب العلماء أن الدولة قد تكاملت بعد الهجرة ، حيث توفرت كل مقوماتها المعروفة من أرض وشعب وحاكم هو رسول الله ﷺ ، واكتمل فى عهده تشريعها من القرآن والسنة ، ومارس مهام الحكم ، فهو تقرير من الرسول المؤيد لوحى الله على أن الاسلام دين ودولة وكفى بذلك دليلا .

ورغم وضوح هذه الحقيقة ، فقد وجد من يقول بأن الاسلام هو دعوة دينية محضة ، ولا شأن له بالسياسة والحكم (المرحوم الشيخ على عبد الرازق فى كتابه الاسلام وأصول الحكم) وقد تصدى له العديد من الفقهاء والعلماء لدحض مزاعمه وبيان فساد رأيه ، وساقوا الأدلة على ذلك عديدة ، واعتقادنا أن هذا الرأى لم يكن خالصا ولا بعيدا عن الهوى ، بل المرجح أنه كان يهدف به الى أهداف سياسية حاصلها أنه كان يقاوم فكرة احياء الخلافة التى ظهرت فى هذا الوقت وروج لها بعض المصريين لصالح الملك بعد أن قامت تركيا بالغاء نظام الخلافة فيها بعد الحرب العالمية الاولى ، وأيا كانت مبرراته فى مقاومة الداعين الى الخلافة فلم تكن تبرر الهجوم على أسس الاسلام الراسخة ، والتى اعتنقها المسلمون على مر العصور .

وليس من المهم فى هذا المجال أن نتعرض بالتفصيل لأسانيد رأيه والرد عليها مادام أن هذا الرأى قد ولد مرجوحا ، والأولى أن نتعرض للرأى الصحيح ونبين أسانيدده وحججه ، وهو الرأى القائل بأن الاسلام دين ودولة ، ومن هذه الحجج :

أولا : يتضح من بيعتى العقبة ، خاصة بيعة العقبة الثانية ، أن نية الرسول ﷺ كانت تتجه الى انشاء المجتمع السياسى (الدولة) .

فقد اقتصر الأمر فى بيعة العقبة الاولى التى تمت فى السنة الثانية عشرة من البعثة ، حين التقى الرسول باثنى عشر شخصا من أهل المدينة القادمين الى مكة للحج وبايعوه على التوحيد وأن « لا نشرك بالله شيئا ، ولا نسرق ، ولا نزنى ، ولا نقتل أولادنا ، ولا نأتى ببهتان نفترق بين أيدينا وأرجلنا ، ولا نعصيه فى مكروه » نقول بينما اقتضرت هذه البيعة على التوحيد والالتزام بأخلاقيات المجتمع - إلا أن هذه البيعة كانت تمهيدا لبيعة العقبة الثانية ، والتى يبدو منها بوضوح اتجاه الرسول عليه السلام الى التمهيد لانشاء المجتمع السياسى .

فقد تمت بيعة العقبة الثانية بين الرسول عليه السلام وبين جماعة أكبر من حجاج المدينة بلغ عددهم ثلاثة وسبعون رجلا وامرأتان ، قدموا الى مكة للحج ولدعوة الرسول ﷺ للهجرة الى المدينة ، وكان ذلك فى العام التالى للبيعة الأولى ، وقد بايعوا الرسول عليه السلام بالاضافة الى التوحيد والأخلاق الفاضلة على « أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأولادهم » وفى رواية أخرى أنهم « بايعوه على حرب الأحمر والأسود »

ومعنى هذا أنهم بايعوه على دفع العدوان عن الدين الجديد ولو بالحرب وعلى طاعة الرسول .

ثانيا : تأكد هذا المعنى بصورة قاطعة . بعد أن تمت هجرة الرسول عليه السلام الى المدينة ، وذلك بالعهد الذى كتبه الرسول عليه السلام بينه وبين أهل المدينة وهو الوثيقة التى جرى أغلب الباحثين على تسميتها : « دستور المدينة » ونحن ننقل هنا نص هذه الوثيقة لأهميته :



دستور المدينة :

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - هذا كتاب من محمد النبي - رسول الله - بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب . ومن تبعهم فلحق بهم . وجاهد معهم .

٢ - أنهم أمة واحدة من دون الناس .

٣ - المهاجرون من قريش على ربعتهم (١) . يتعاقلون (٢) . بينهم . وهم يفدون عانيهم (٣) بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٤ - وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين :

٥ - وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى ، وكل طائفة تفدى عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين .

٦ - وبنو ساعدة على ربعتهم . ويتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٧ - وبنو حثم على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٨ - وبنو النجار على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٩ - وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٠ - وبنو النبيت على ربعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

(١) على ربعتهم : أى على الحال التى جاء الاسلام وهم عليها .

(٢) يعطون الديات ويأخذونها .

(٣) العانى : الأسير .

١١ - وبنو الأوس على ريعتهم . يتعاقلون معاقلهم الأولى . وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١٢ - وأن المؤمنين لا يتركون مفرحا (١) بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عتل (٢) .

١٢ - (ب) وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

١٣ - وأن المؤمنين المتقين . أيديهم على كل من بغى منهم . أو ابتغى دسيمة (٣) ظلم . أو إنما أو عدوانا . أو فسادا بين المؤمنين . وأن أيديهم عليه جميعا . ونو كان ولد أحدهم .

١٤ - ولا يقتل مؤمن مؤمنا فى كافر . ولا ينصر كافرا على مؤمن .

١٥ - وأن ذمة الله واحدة . يجير عليهم أديانهم . وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس .

١٦ - وأنه من تبعنا من يهود : فإن له النصر والأسوة . غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧ - وأن سلم المؤمنين واحدة : لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم .

١٨ - وأن كل غازية (٤) غزت معنا : يعقب بعضها بعضا .

١٩ - وأن المؤمنين بيء (٥) بعضهم عن بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله .

٢٠ - وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه .

٢٠ - (ب) ألا يحير مشترك مالا لقريش ، ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن

(١) المفرح هو القلة الدين

(٢) العتل : الدية .

(٣) دسيمة ظلم : طلب بدون حق - انارة .

(٤) الجماعة تخرج للغزو .

(٥) يتعادلون .

- ٢١ - وأنه من اعتبط (١) مؤمنا قتيلا عن بينة فان قوده (٢) به ، الا أن يرضى ولى المقتول بالعقل وأن المؤمنين عليه كافة . ولا يحل لهم الا قيام عليه .
- ٢٢ - وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة ، وأمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا أو يؤويه . وأن من نصره فان عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه عدل ولا صرف (٣) .
- ٢٣ - وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله وإلى محمد .
- ٢٤ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين . ماداموا محاربين .
- ٢٥ - وأن يهود بنى عوف أمه مع المؤمنين . لليهود دينهم : وللمسلمين مواليتهم وأنفسهم : الا من ظلم وأثم : فانه لا يوتغ (٤) الا نفسه وأهل بيته .
- ٢٦ - وأن ليهود بنى النجار مثل مالىهود بنى عوف .
- ٢٧ - وأن ليهود بنى الحارث مثل ما ليهود بنى عوف .
- ٢٨ - وأن ليهود بنى ساعدة مثل ما ليهود بنى عوف .
- ٢٩ - وأن ليهود بنى جشم مثل ما ليهود بنى عوف .
- ٣٠ - وأن ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف : الا من ظلم وأثم : فانه لا يوتغ الا نفسه وأهل بيته .
- ٣١ - وأن ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف .
- ٣٢ - وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .
- ٣٣ - وأن لبنى الشطبية مثل ما ليهود بنى عوف ، وأن البر دون الاثم .
- ٣٤ - وأن موالى ثعلبه كأنفسهم .
- ٣٥ - وأن بطانة يهود كأنفسهم .
- ٣٦ - وأن لا يخرج منهم أحد الا باذن محمد .

-
- (١) قتله دون موجب مبرر .
(٢) القود : القصاص فى القتل .
(٣) المعدل والصرف : الفداء والتوبة .
(٤) يهلك .

٣٦ - (ب) وأنه لا ينحجر (١) على ثار جرح ، وأنه من فتك
فبنفسه وأهل بيته ، إلا من ظلم . وأن الله على أبر هذا .

٣٧ - وأن على اليهود نفقتهم ، وعلى المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم
النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصيحة والبر
دون الأثم .

٣٧ - (ب) وأنه لا يآثم امرؤ بخليفة ، وأن النصر للمظلوم .

٣٨ - وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٣٩ - وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

٤٠ - وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٤١ - وأنه لا تجار حرمه (٢) إلا باذن أهلها .

٤٢ - وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث . أو اشتجار
يخاف فساد ، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، وأن الله على
اتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .

٤٣ - وأنه لا تجار قرش ولا من نصرها .

٤٤ - وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .

٤٥ - وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ، ويلبسونه ، فإنهم يصلحونه
ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك . فإنه لهم على المؤمنين إلا من
حارب فى الدين .

٤٥ - (ب) على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .

٤٦ - وأن يهود الأوس ، ومواليهم وأنفسهم ، على مثل ما لأهل
هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة ، وأن البر دون
الأثم ، لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما فى هذه
الصحيفة وأبره .

٤٧ - وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم : وأنه من خرج
آمن : ومن قعد آمن بالمدينة . إلا من ظلم وآثم . وأن الله جار لمن بر
واتقى . ومحمد رسول الله .

(١) ينحجر : يخال بينه وبين غرضه .

(٢) أى لا يجير الشخص مستجيرا إلا باذن مجيره .

يتضح من قراءة نص هذه الوثيقة :

١ - أن الرسول عليه السلام قد حدد شعب المدينة شاملا المسلمين من المهاجرين وأهل يثرب ، فهم جميعا يكونون أمة ، كما أن باقى أهل المدينة من المسلمين يعتبرون جزءا من شعبها ، فكل أهل الأقليم (المدينة) أعضاء فى هذه الأمة .

٢ - أن الوثيقة تقر للرسول عليه السلام بالرياسة « وأنكم مهمما اختلفتم فيه من شىء فان مرده الى الله وإلى محمد » .

٣ - أقرت الصحيفة مبدأ المساواة بين المؤمنين وعدم اقرار الظلم .

٤ - أقرت مبدأ الجهاد فى سبيل الله .

الى آخر ما ورد فى هذه الوثيقة من مبادئ وأحكام لايتصور وجودها الا فى كيان سياسى منظم .

(راجع فيما تقدم مؤلف الدكتور محمد سليم العوا - « فى الزللالم السياسى للدولة الاسلامية » ص ٦٥ وما بعدها . وقد نقلنا عنه نص دستور المدينة وقد نقله بدوره عن كتاب « مجموعة الوثائق السياسية » الدكتور محمد حميد الله ص ٣٩ - ٤٧) .

ثالثا - من الحقائق التاريخية المسلمة أنه على أثر قيام الدعوة الاسلامية تكون مجتمع جديد له ذاتية مستقلة . يعترف بقانون واحد ويخضع له . وتوفرت له كل مقومات الدولة بمفهومها القانونى ، وهى الاقليم والشعب والحاكم .

رابعا - أن الجماعة الاسلامية بدأت بممارسة كل الوظائف السياسية منذ عهد الرسول عليه الصلاة والسلام : من اعداد الاداة لتنفيذ العدالة وتنظيم الدفاع والقيام بالتعليم وحماية المال وعقد المعاهدات وغير ذلك من المهام التى اضطلعت بها وهى مهام أى دولة من الدول .

خامسا - يؤكد أغلب المستشرقين ممن درسوا النظام الاسلامى هذا المعنى وهو أن الاسلام دين ودولة ، وقد تواترت آراؤهم فى صراحة قاطعة ومن أمثلة ما انتهوا اليه من أقوال : -

(١) الدكتور فتزجيرالد :

« ليس الاسلام ديناً فحسب ، ولكنه نظام سياسى أيضاً : وعلى الرغم من أنه قد ظهر فى العهد الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم « عصريون » يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين ، فان صرح التفكير الاسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر » .

(ب) الأستاذ نلليينو :

« لقد أسس (محمد) فى وقت واحد ديناً ودولة ، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته » .

(ج) الدكتور شاخت :

« على أن الاسلام يعنى أكثر من دين : أنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية ، وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة والدين والدولة معا » .

(د) الأستاذ ستروثمان :

« الاسلام ظاهرة دينية : اذ أن مؤسسه كان نبياً ، وكان سياسياً حكيماً أى (رجل دولة) » .

(هـ) الأستاذ ماكدونالد :

« هنا أى فى المدينة - تكونت الدولة الاسلامية الاولى ، ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الاسلامى » .

(راجع النظريات السياسية للدكتور ضياء الدين الرئيس ص ١٦ وما بعدها)

ومن كل ما تقدم يتضح أن رسالة الاسلام انما تقوم كما اسلفنا على العقيدة والشريعة معا ، ويتأكد قيام الدولة الاسلامية ، والحكومة الاسلامية ، راعية لشئون المجتمع ، عاملة على تحقيق مصالحه « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » .

أساس سلطان الحاكم فى الدولة الاسلامية

ومشروعية السيادة فيها

قبل أن نتعرض لأساس سلطان الحاكم فى الدولة الاسلامية ومشروعية السيادة فيها ، يتعين علينا أن نستعرض الافكار الرئيسية التى اعتنقها المفكرون والحكام فى العصور المختلفة ، لتبرير مشروعية السيادة وأساس سلطة الحكام فقد وجدت نظريات عديدة فى هذا الصدد نجتزئ منها ما يلى :

اولا - نظرية الحق الإلهى المباشر :

وتتقاضى هذه النظرية بأن الدولة من خلق الله ، فهو خالق كل شئ وهو الذى يختار الملوك مباشرة لحكم الشعوب ، وعلى الأفراد السمع والطاعة لأوامرهم ، ولايسال الملوك عن أعمالهم أمام شعوبهم ، وإنما يكون حسابهم عند الله .

وقد سادت هذه النظرية قديما ، وتشبث بها الملوك والحكام ، وسادت فى فرنسا وانجلترا حتى القرن السابع عشر ، وترتب عليها أن طغى الملوك واستبدوا بالشعوب ، مقررين أن سلطانهم مستمد من الله ولا يحاسبهم عن أعمالهم أحد .

وإزاء ذلك ، ويتطور الافكار والثقافة ، تحورت هذه النظرية الى نظرية أخرى أسموها نظرية الحق الالهى غير المباشر ، ومؤداها أن الله سبحانه لا يختار الحاكم ، وإنما توجه العناية الالهية الاشخاص الى اختياره ، فالأمة وإن كانت هى التى تختار الحاكم ، إلا أنها مسوقة الى هذا الاختيار بإرادة الله .

وقد اندثرت هذه النظريات الفقهية عن أصل السيادة فى الدولة ، لامعانها فى الخيال ، وتجاهلها للواقع ، وإتاحتها الفرصة لطغيان الحكام .

ثانيا - نظرية العقد الاجتماعى :

خلاصة هذه النظرية أن وجود الدولة (السلطة) يرجع الى الإرادة المشتركة لأفراد الجماعة ، أى أن الأفراد اجتمعوا واتفقوا على اشياء مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا ، فالدولة على هذا الأساس ، قد وجدت نتيجة لعقد أبرمته الجماعة .

وأهم من اعتنق هذه النظرية ثلاثة من الفقهاء ، وعلى خلاف بينهم فى تفصيلاتها وذلك على النحو الآتى :

(أ) نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز :

يرى هذا الفقيه أن حانة الانسان قبل نشوء الدولة كانت فوضى مبعثها الشر المتأصل فى نفوس البشر ، وكانت الغلبة للأقوياء والحق يتبع القوة وإزاء هذه الفوضى والبدائية ، وعدم توفر الأمن والاستقرار للأفراد ، فقد بحثوا عن وسيلة لحمايتهم ، وكانت هذه الوسيلة هى اتفاقهم على اختيار شخص من بينهم يكون رئيسا عليهم ، يتولى رعاية مصالحهم وحمايتهم .

ويرى هوبز أن الحاكم لا يكون طرفا فى العقد ، وإنما يعقده كل الافراد عداه ويتنازلون بمقتضى العقد للحاكم عن جميع حقوقهم بدون قيد أو شرط ، فسلطته مطلقة ولا يسأل عما يفعل ، وعلى الأفراد الخضوع والطاعة له .

ويلاحظ أن معنى هذه النظرية ، هو تأييد الحكم الاستبدادى وهو ما كان يهدف اليه هوبز باعتباره متحمسا للنظام الملكى فى بلاده « إنجلترا » .

(ب) نظرية العقد الاجتماعى عند لوك :

كان لا يتابع سلفه فى أن الجماعة كانت تعيش فى فوضى ، وإنما رأى أن الافراد كانوا يتمتعون بحريتهم فى ظل القانون الطبيعى ، ولكن لغموض هذا القانون ، ولتشابك المصالح ، رأوا أن يتركوا هذه الحرية المطلقة الى نوع من النظام يقوم على أساسه التعاون بين الجماعة ويخضعون لحاكم عادل ، فاتفقوا على اختيار أحدهم لتولى أمورهم ، وبخلاف هذا الفقيه عن سابقه ، كذلك فى أن الافراد لا يتنازلون عن كل حقوقهم للحاكم ، وإنما يحتفظون بالحريات والحقوق الأساسية لهم ، كذلك فإن الحاكم يكون طرفا فى العقد فإذا أخل بشروطه جاز عزله .

(ج) نظرية العقد الاجتماعى عند روسو :

يرى روسو أن الانسان كان يعيش قبل نشأة الدولة فى حرية كاملة ، ولكن نظرا لتعارض المصالح والميول والنزعات الشريرة ، فقد اضطروا الافراد الى البحث عن نظام يكفل لهم الأمن ويحقق العدالة ، فتعاقدوا على إنشاء مجتمع سياسى يخضع لسلطة عليا . ويعتبر هذا العقد هو أساس نشأة الدولة وسند السلطة معا .

ومؤدى العقد عند روسو أن الأفراد تنازلوا عن حرياتهم الطبيعية للجماعة ، مقابل الحصول على حريات مدنية جديدة يكفلها المجتمع لهم على أساس المساواة . وأن العقد قد تولد عنه ارادة عامة هى ارادة الجماعة ، وهى مستقلة عن ارادة كل فرد على حدة ، وهى مظهر لسيادة المجتمع وتعبير عن هذه السيادة ، ولا يجوز التنازل عنها ، أما الحاكم طبقا لهذه النظرية فهو ليس طرفا فى العقد ، ولكنه وكيل عن الجماعة (الأمة) وفقا لارادتها ، ولها حق عزله متى أرادت .

تلك هى خلاصة نظرية العقد الاجتماعى عند الفقهاء المذكورين ، على ما أوضحنا من خلاف بينهم ، غير أنهم يتفقون جميعا على أساس واحد ، وهو أن مصدر السيادة والسلطان فى الدولة هو العقد .

وقد تعرضت هذه النظرية ، بصورها المختلفة لمطاعن عديدة ، ولكن أهم نقد وجه اليها ، هو أنها تقوم على أساس افتراض خيالى لا أساس له من الواقع إذ أن الأفراد لم يبرموا مثل هذا العقد قط .

ورغم ذلك فقد لاقت نظرية العقد الاجتماعى عند روسو ، حين نادى بها فى أواخر القرن الثامن عشر ترحيبا حارا ونجاحا ملحوظا ، وكان لها تأثيرها على الثورة الفرنسية وما أصدرته من دساتير وتشريعات .



اساس شرعية السيادة والسلطان فى الدولة الاسلامية

يرجع النظام السياسى للحكم فى الدولة الاسلامية الى احكام القرآن والسنة بصفة أساسية ، وهذا المصدر يتميز بالمرونة التى تلائم جميع الأزمان والمجتمعات مع المحافظة على القواعد الكلية التى أوردها المصدران المذكوران والتى تتلخص فى العدل والمساواة والشورى وغيرها من المبادئ الكلية .

ومن المعلوم ان المبادئ الأساسية التى تقوم عليها الدولة ويعتمد عليها نظام الحكم فيها ، قد وردت من عند الله ، فى نصوص القرآن والسنة ، وفى المبادئ الكلية العامة السابق ذكرها ، وغيرها من التوجيهات والتعليمات التى وردت فى هذين المصدرين .

وفىما يتعلق بوضع الحاكم فى الدولة الاسلامية ، فإنه يتبدى لنا بامعان النظر أن الدولة الاسلامية قد رأسها الرسول الكريم محمد ﷺ أول ما بدات ، ولم يكن أحد من الخلق هو الذى اختاره لهذه المهمة . ولكن الله سبحانه هو الذى اصطفاه وحمله أمانة القيام بشئون الدين والدنيا فى الدولة الوليدة . فهو عهد الله ورسوله الذى عهد اليه بهذا الأمر ، ولكنه لم يكن عهدا مطلقا . بل تولاه عليه الصلاة والسلام فى نطاق احكام الرسالة . ونصوص القرآن الكريم ومبادئه التى أنزلها الله لخير البشر فى كل زمان ومكان .

وعلى أى حال فقد كان هذا الأساس مقتصرًا على وضع الرسول عليه الصلاة والسلام وحده وفى عهده . أما بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد جرى الأمر على نحو آخر :

لقد ترك الرسول عليه الصلاة والسلام الأمر كله للمسلمين فيما يتعلق باختيار خلف له . وكان أن اهتموا بهدى الله الى الطريقة المثلى فى اختيار الامام أو الخليفة .

ويرتكز نظام الحكم فى الاسلام على أساس فكرة الامامة .

وقد كانت مسألة الامامة مثار جدل وخلاف شديدين بين المسلمين . لكن حاصل ما انتهى اليه رأى المجتهدين ، أن ثبوت الامامة (الخلافة) يكون بالاتفاق والاختيار (وذلك عدا الشيعة الذين قالوا بثبوتها بالنص أى بالتعيين) .

ويقصد بقيام الامامة على النص ، أن يكون التعيين من عند الله أو الرسول ﷺ ، أو الامام واذ لم يتحقق ذلك ولم يقم دليل على وجود هذا الأسلوب ، فلم يبق الا اختيار الامام بواسطة الأمة .

ومعنى ذلك أن الأمة هي التي تقوم باختيار من يتولى أمورها ، ويتم الاختيار بطريق البيعة الصحيحة الشرعية (١) .

ويتولى هذه البيعة جماعة من المسلمين يطلق عليهم « أهل الحل والعقد » ، ويسميه الماوردي في كتابه - الأحكام السلطانية - « أهل الاختيار » .

ويقول الماوردي عن أهل الاختيار ، أن الشروط المعتبرة فيهم هي :

أولا : العدالة الجامعة لشروطها (الاستقامة والامانة والورع والتقوى والأخلاق الفاضلة) .

ثانيا : العلم الذي يتوصل به الى معونة مستحق الامامة ، على انشروط المعتبرة فيها .

ثالثا : الرأي والحكمة ، المؤديان الى اختيار من هو للامامة اصلح ، ولتدبير المصالح أقوى وأعرف .

ويقوم أهل الحل والعقد باختيار الامام من المسلمين الذين تتوافر فيهم شروط الصلاحية للمنصب ، وأهمها الكفاية الجسدية والعلمية ، والعدالة والقدرة على تحمل أعباء المنصب على ما سنبينه تفصيلا فيما بعد .

ويرى بعض الفقهاء أن أهل الحل والعقد هم الذين يترك اليهم بالفعل الاضطلاع بمسئولية اختيار الخليفة أو الامام ، ويوجبون العقد . وهم مسئولون عن إنفاذه وهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة كلها فيما هو حق أصيل لها . وباعتبارهم ممثلها أو نوابها .

ويرى آخرون أن اختيار أهل الحل والعقد لا ينعقد به وحده الامامة . وإنما هو نوع من الترشيح للمنصب . يستكمل بالبيعة العامة . وهذا التفسير هو ما يتفق مع اجازة الاختيار بعدد قليل أو بواحد .

(١) نعرض هنا لأساس مشروعية السلطة على ما انتهى اليه رأي جمهور المسلمين وسوف نزيد الأمر إيضاحا ونبين رأي الشيعة بالذات عند الكلام على طرق اختيار الخليفة .

واجازة انعهد الى واحد كما فعل أبو بكر رضى الله عنه بالنسبة لعمر
ابن الخطاب ، وكما جرت السوابق بالنسبة للخلفاء الراشدين والخلفاء
من بعدهم . حين كان يجرى الاختيار من أهل الاختيار أيا كان عددهم .
ثم تحصل البيعة العامة من سائر المسلمين .

ومتى تم اختيار الخليفة على هذا الأساس وبالشروط المطلوبة
فيه ، تعين على أفراد الأمة الدخول فى طاعته .

التكييف القانونى للإمامة :

لقد قرر علماء الفقه الإسلامى بعد بحوث مستفيضة أن الإمامة
تعتبر عقدا . وقد تناول المرحوم الدكتور عبد الرازق السنهورى بحث
هذا العقد فى مؤلفه عن الخلافة وانتهى الى القول بأنه عقد حقيقى
مستوف لجميع الشروط القانونية . وأنه مبنى على الرضاء وأن الغاية
من هذا العقد أن يكون هو المصدر الذى يستمد منه الامام سلطته .
فالإمامة ما هى الا عقد طرفاه الأمة والامام .

ويضيف الدكتور السنهورى أن علماء الاسلام ومفكره أدركوا جوهر
نظرية روسو (العقد الاجتماعى) .

وإذا كان روسو يعتبر فى نظر الأوربيين أبا للديمقراطية الحديثة ،
وملهما للثورة الفرنسية ، فإن فقهاء المسلمين قد وصلوا الى نظرية العقد
قبل أن تعرفها أوربا بقرون عديدة .

وإذا كان روسو قد أقام نظريته على أساس فرض خيالى لم يثبت
وجوده ، فإن فقهاء الاسلام قد تكلموا عن نظرية لها ماض تاريخى
ثابت ، من تجارب الأمة الإسلامية منذ عهدها الذهبى فى زمن الخلفاء
الراشدين .

وحاصل الأمر أن السيادة فى الدولة الإسلامية تستند الى ارادة
الأمة التى تعمل فى نطاق الشريعة الغراء ، وتعتبر السيادة مشروعة
ومبررة طالما كانت فى نطاقها الشرعى .

(راجع النظم السياسية - المرجع السابق - ٢١٣ وما بعدها) .

» ويرى بعض الفقهاء أن اختيار الخليفة لم يكن متروكا لجميع
أفراد الأمة ، وإنما حق الاختيار كان مقصورا على فئة معينة يطلق عليها
أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار « .

(الدكتور محمد كامل ليلة في كتاب النظم السياسية للدول
والحكومات - طبعة بيروت سنة ١٩٦٩ ص ٨١ هامش (١) (١) .

وهذا يتفق مع رأى الماوردى ، غير أننا قد انتهينا الى ترجيح
تكييف اختيار أهل الحل والعقد بأنه مجرد ترشيح للمنصب وأن البيعة
العامة هي التى يتم بها العقد .



(١) يجرى العمل فى المملكة العربية السعودية على أن « الملك -
يختار فى حياته خليفته على أن يوافق على ذلك الاختيار جماعة أهل
الحل والعقد ، والذي يحدث أن الملك يختار ولى العهد من أبنائه أو
أخوته ؛ وبعد ذلك يحصل ولى العهد على مبايعة وموافقة من أهل الحل
والعقد وبعد وفاة الملك يخلفه فى الحكم ولى العهد بعد أن تبايعه بالملك
جماعة أهل الحل والعقد » .

(المرجع السابق هامش ص ٥٣٤ نقلا عن كتاب الأوضاع التشريعية
فى البلاد العربية للدكتور صبحى المجهضانى طبعة ١٩٦٥ ص ٣٨٦) .

القواعد التى ترتكز عليها الحكومة الاسلامية

أوضحنا فيما سبق أن النظام الذى وضع الاسلام أصوله يستلزم وجود دولة ، فالاسلام دين ودولة كما قدمنا ، ولقد جاء الاسلام بالعقيدة الدينية والنظام الاخلاقى كما جاء فى نفس الوقت بشريعة محكمة عادلة تحكم تصرفات الانسان ومعاملاته ، ولضمان تطبيق هذه الشريعة وعدم الخروج عليها فقد وجب قيام سلطة رئاسية تسهر على تطبيق الشريعة ، وتنظم المجتمع على أساس من قيمها ومبادئها وأحكامها .

هذه السلطة هى الحكومة ، والتى يتعين عليها وفقا لفلسفة الاسلام ومبادئه أن تحمى العقيدة وتسهر على تطبيق أحكام الرسالة الاسلامية ، فيما يختص بالأحكام التشريعية التى يخضع لها الأفراد فى معاملاتهم ، وهذه الحكومة يكون على رأسها الامام أو الخليفة يتحمل تبعاتها ، ويسأل عن الأمانة التى يتولاها أمام الله وأمام الناس .

والذى يميز الحكومة الاسلامية عن أى حكومة أخرى هو الغاية التى تسعى إلى تحقيقها وتلزم بها شرعا .

وهذه الغاية هى التى تبدو واضحة من تعبير الماوردى حين تعرض للكلام عن الخلافة فعرّفها بأنها « خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا » .

(الأحكام السلطانية للماوردى ص ٥) .

وواضح من هذا التعبير أن الغاية والهدف الأساسى من قيام دولة اسلامية هو اقامة الدين والالتزام بأحكامه سواء ما تعلق منها بأمور الدين المرتبطة بالعقيدة والعبادة ، أو تلك الأحكام المتعلقة بحياة الناس ومعاملاتهم ، وسبيل الحكومة الاسلامية إلى ذلك بل الالتزام المفروض عليها هو الخضوع لأحكام الدين الاسلامى وتعاليمه واتخاذ التشريع الاسلامى قانونا عاما للدولة . يتحقق به اقامة الدين ورعاية مصالح الحكوميين .

ومن أهم المبادئ والقواعد التى أكدها الشرع والتى يجب على كل حكومة اسلامية أن تلتزم بها بل هى أهم الركائز التى ترتكز عليها :
الشورى والعدل ، وواجب الطاعة للحاكم ونصرتة ، والالتزام الحاكم بالاشراف الدائب على تنفيذ أحكام الشريعة - وفيما يلى ايضاح لهذه القواعد :

أولا : الشورى :

الشورى أصل من أصول الحكم الإسلامى قرره الله سبحانه وتعالى فى كتابه الكريم : كما تقررت بالسنة النبوية وبالتطبيق الإسلامى فى مختلف العصور .
ومن النصوص التى قررتها فى القرآن الكريم :

١ - يقول الله تعالى فى سورة الشورى فى وصف المؤمنين « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » .

فجعل الله سبحانه الشورى من بين الصفات التى يتحلّى بها المؤمنون الى جانب وصفهم بأنهم « المستجيبون لربهم » وأنهم يقيمون الصلاة ، وهذا يفيد أن الشورى من خصائص الاسلام .

٢ - قال تعالى مخاطبا الرسول الكريم « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم ، وشاورهم فى الأمر » .

وقد نزلت هذه الآية بعد غزوة أحد التى هزم فيها المسلمون ، ورغم أن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا قد أشاروا عليه ، بلقاء العدو خارج المدينة بما يخالف رأى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورغم ذلك فإن الله سبحانه قد أكد ضرورة المشاورة مما يقطع بأن الشورى مبدأ أصيل فى الاسلام ، لما تؤدى اليه من صواب الرأى وسداده ، فضلا عن أنها ادعى للترابط بين الحاكم ومعاونه ولتأكيد الترابط بينهم .

أما عن السنة النبوية فإنها تؤكد أن الرسول عليه السلام كان كثيرا ما يلجأ الى مشاورة أصحابه ، ومن ذلك ما أشرنا اليه من مشورتهم فى غزوة أحد ، وقبلها فى شأن موقع القتال فى غزوة بدر ، وغيرها كثير .

وقد روى عن أبى هريرة قوله « لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ » .

وقد التزم صحابة الرسول عليه السلام من بعده بمبدأ الشورى فى كل هام من أمور الحكم ، وكلما أعوزهم النص القاطع فى أى أمر من الأمور .

ويجب على ولي الأمر أن يلجأ إلى مشورة الأمة فيما كان من أمورها العامة ، فقد أمر الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم بها « وشاورهم في الأمر » رغم أن ذلك كان في زمن الوحي ، فغير الرسول من الحكام أولى بالمشورة .

ويصف المفسرون الشورى بأنها من عزائم الأمور التي لا بد من نفاذها « والعزائم هي الواجبات التي لا يجوز تركها » .

ويقول الامام ابن تيمية في كتابه « السياسة الشرعية » :

« لا غنى لولي الأمر عن المشاورة ، فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم فقال تعالى « فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله أن الله يحب المتوكلين » .

وقد روى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

وقد قيل : أن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه ، وليقتدى به من بعده ، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحى ، من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك ، فغيره - صلى الله عليه وسلم - أولى بالمشورة .

(راجع السياسة الشرعية لابن تيمية ، الفصل السابع ص ١٥٧) .

وقد اكتفت النصوص بتقرير مبدأ الشورى كأصل من أصول الحكم . ولكنها لم تقرر طريقة معينة لتنفيذه ، وتركت ذلك للأجيال المختلفة تطبيقه بالطريقة التي تلائم ظروف العصر والمكان ، وتلك إحدى سمات المرونة التي تتحلى بها الشريعة الإسلامية لمراعاة اختلاف الظروف والبيئات والأحوال .

وقد سلف إيراد رواية أبي هريرة عن تطبيق الرسول عليه السلام لمبدأ الشورى كما أن العصور الأولى للدولة الإسلامية خاصة في عهد الخلفاء الراشدين كانت تلتزم هذا الأصل ، في أخطر أمورها بما في ذلك اختيار الخلفاء أنفسهم وغيرها من أمور السياسة والحكم وكذلك في شؤون الحياة العادية .

وقد اختلف الرأي بين الفقهاء حول مدى الزام الشورى للمستشير : فذهب البعض إلى عدم الإلزام . ولكن الراجح أن الإلزام في الشورى

هو الأولى بالاتباع ، والسنة والتطبيق على ذلك ، فرسول الله عليه السلام قد التزم رأى أصحابه فى غزوتى بدر وأحد رغم اختلاف رأيه مع رأيهم فى الغزوة الثانية ، وأبو بكر لم يحارب أهل الردة الا بعد اقناع الصحابة الذين خالفوه بصواب رأيه فأقروه : وكذلك شأن عمر بن الخطاب فى ما قرره من عدم تقسيم أرض العراق بين الفاتحين اذ أنه كذلك مازال يجادل المعارضين من الصحابة حتى اقتنعوا برأيه وأقروه .

(راجع فى بيان ذلك « النظام السياسى للدولة الاسلامية » للدكتور محمد سليم العوا - ص ١٢١ وما بعدها) .

ثانيا : العدل

فيجب أن يتحقق العدل من جانب الحكام وأعاونهم فى الحكم ، والمقصود بالعدل هو العدل المثلالى الذى لا يتأثر بالميل أو بالهوى ، ويجب أن يتمتع به جميع أبناء الأمة ويتساوون أمامه ، فالمسلمون سواسية لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى ، بل يجب أن يتمتع به غير المسلمين ماداموا موجودين فى دار الاسلام . فالاسلام فى خصوص هذا المبدأ لا يميز بين الناس ، وتلك هى الميزة الكبرى لعدالة الاسلام التى لاتدانيها عدالة الشرائع الأخرى .

وقد أكد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هذا المبدأ فى مواضع عديدة منها :

يقول الله تعالى فى سورة النحل : « ان الله يامر بالعدل والاحسان وإيتاى ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » .

وفى سورة النساء . « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » .

وفى سورة المائدة : « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » .

ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام : « أن أحب الناس الى وأقربهم منى مجلسا يوم القيامة : امام عادل » .

وقال عليه الصلاة والسلام : « من أذى ذميا فانا خصيمه » .

وقال عليه الصلاة : « ألا من ظلم معايدا أو انتقص حقه ، أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا خصيمه يوم القيامة » .

مما تقدم يتضح الى أى مدى عنى الاسلام بالعدل ، وسأوى بين الناس ووجه الخطاب الى العام والخاص ، الى الحاكم والمحكوم ، ولا يقصد بالعدل فيما سبق مجرد العدل القضائى ، وهو ما تركز الأنظمة الدستورية الحديثة اهتمامها فيه ، بل أرادت الشريعة العدل موسعا بتوجيه الخطاب الى الحاكم والمحكوم .

ثالثا : وجوب الطاعة على المحكومين

ووجوب نصرة الحاكم

يقابل إقامة العدل من قبل الحاكم وجوب طاعة المحكومين له والتزامهم بأوامره ونواهيه ، وتستمر هذه الطاعة واجبة طالما استمر عدل الحاكم .

قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » .

ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا ، وهم الأئمة المتأمنون علينا ، روى هشام ابن عروة عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال :

« سيليكم بعدى ولاة ، فيليكم البر ببره ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم وأطيعوا فى كل ما وافق الحق ، فان أحسنوا فلكم ولهم ، وان أساءوا فلكم وعليهم » .

(راجع الاحكام السلطانية للماوردى ص ٦) .

ولهذا نرى الخليفة الأول لرسول الله ﷺ ، أبابكر الصديق رضى الله عنه يقف خطيبا فى الناس بعد تمام البيعة له فيقول فى ضمن خطبته المشهورة مخاطبا المسلمين بقوله :

« .. فعليكم بحسن الهدى ولزوم الطاعة .. لقد قلدت أمرا عظيما

مالى به طاقة ويد ، ولوددت أنى وجدت أقوى الناس عليه مكانى ،
فأطيعونى ما أطلعت الله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم » .

رابعاً : اشراف الحاكم على تنفيذ الشريعة

ان الامامة (أو الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة
الدين وسياسة الدنيا كما سلف القول ، وتلك غاية الحكومة الاسلامية
وترتيباً على ذلك فان الحاكم ملزم بحفظ الدين على أصوله المستقرة ،
وأخذ من يخرج عليه بما يلزم كما عليه رعاية شئون المسلمين والاشراف
على تنفيذ أحكام الشريعة ، وله فى هذا الشأن سلطان كبير ومهام
متشعبة هدفها جميعاً حفظ الدين وصلاح الدنيا أى تحقيق الصالح
العام للمسلمين ، بحسب ما تدعو اليه حاجتهم المتطورة ومع الالتزام
بالاصول العامة والأحكام الشرعية ومن المقرر شرعاً أن الامام هو صاحب
الولاية فى جميع الأعمال ما تعلق منها بشئون الدين أو شئون الدنيا ،
ولا يتصور بل انه من المستحيل عملياً - أن يباشر كل الأمور بنفسه فلا بد
له إذن من الاستعانة بالأعوان والعمال يعهد اليهم بتأدية الوظائف
المتشعبة التى تلتزم الدولة القيام بها .

يقول ابن خلدون فى مقدمته « اعلم أن السلطان - الحاكم - فى
نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقيلاً ، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه ..
الخ .. » .

على أنه يتعين على الحاكم - اذ يختار معاونيه - أن يلزم نفسه
باختيار الأصلح دون محاباة أو مجاملة . فقد روى عن رسول الله عليه
الصلاة والسلام قوله : « من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى أحداً عليه
محاباة فعليه اللعنة الى يوم الدين » .

ولا يزول الواجب عن الحاكم فى متابعة الاشراف بمجرد اختياره
أحسن العمال ، بل يتعين عليه أن يتابع أعمالهم ، ويسدى اليهم
النصح والمشورة ، ويستوثق من التزامهم الحق والعدل والمصلحة
فيما يفعلون .

يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه « أرايتم ان استعملت عليكم
خير من أعلم ثم أمرته بالعدل ، أكنيت قضيت ما على لكم ، قالوا :
نعم ، قال : لا حتى أنظر فى عمله أعمل بما أمرته أم لا » .

تنظيم سلطات الحكم فى الدولة الاسلامية

تقديم :

إذا رجعنا الى الانظمة السياسية المعاصرة ، نجد أن الدساتير تعنى ببيان وتنظيم سلطات الدولة واختصاصاتها والعلاقات بينها ، فإذا أخذنا على سبيل المثال دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى سنة ١٩٧١ ، نجده حين يتعرض لنظام الحكم ينص على المبادئ الآتية :

أولاً : بالنسبة لرئيس الدولة

« رئيس الدولة وهو رئيس الجمهورية ويسهر على تأكيد سيادة الشعب وعلى احترام الدستور وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والمكاسب الاشتراكية الخ » ، (المادة ٧٣) .

ثانياً : السلطة التشريعية

- يتولى مجلس الشعب سلطة التشريع .. (مادة ٨٦) .
- وهو مجلس منتخب انتخاباً مباشراً بواسطة الشعب .

ثالثاً : السلطة التنفيذية

(يتولى رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية ويمارسها على الوجه المبين بالدستور) (مادة ١٣٧) .

يضع رئيس الجمهورية بالاشتراك مع مجلس الوزراء السياسة العامة للدولة ، ويشرفان على تنفيذها .. الخ (مادة ١٣٨) .

ويستعين رئيس الجمهورية بنواب له كامل السلطة فى تعيينهم واعفائهم من مناصبهم (مادة ١٣٠) ، كما يعين رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء ونوابهم ويعفيهم من مناصبهم (مادة ١٤١) .

رابعاً : السلطة القضائية

وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها (مادة ١٦٥) .

تلك لمحة عاجلة عن التركيب السياسى لسلطات الحكم فى الدولة كما قررها الدستور فاذا أردنا أن نساير هذا الأسلوب فى حديثنا عن تنظيم السلطات فى الحكومة الاسلامية ، فإننا سوف نتناول المسألة وفقاً لما يأتى :

أولاً : رئيس الدولة ، (الخليفة) .

ثانياً : السلطة التنفيذية .

ثالثاً : السلطة التشريعية .

رابعاً : السلطة القضائية .

وسوف نعرض بالنسبة لكل موضوع من هذه الموضوعات من وجهة النظر الاسلامية ، ثم نوضح بقدر الامكان أوجه الاتفاق أو الاختلاف مع الأنظمة المعاصرة .



أولا - الخليفة

(رئيس الدولة الاسلامية)

ان رئاسة الدولة الاسلامية هي خلافة للنبي عليه الصلاة والسلام
في حراسة الدين وسياسة الدنيا .

فالخلافة هي أخطر المناصب على الاطلاق .

والخليفة يجمع بين رئاسة الدولة والحكومة أي السلطة التنفيذية
في المفهوم الدستوري الحديث ، وبذلك يبدو أن نظام الخلافة يقترب من
نظام الحكم الرئاسي بمفهومه الحديث .

(راجع الدكتور سليمان الطماوى - السلطات الثلاث في الاسلام

ص ٢٤٥) .

ذلك أن نظام الحكم الرئاسي يتميز بحصر السلطة التنفيذية في
يد رئيس الدولة ، وخضوع الوزراء خضوعا تاما له وحده ، بما في ذلك
حقه المطلق في اختيارهم وفي عزلهم ، وعموما فهو النظام الذي ترجح
فيه كفة رئيس الدولة في ميزان السلطان .

(راجع الدكتور محمد كامل ليلة - النظم السياسية طبعة ١٩٨٠

ص ٥٦٧) .

ولخطورة المنصب ، فقد أجمع الفقهاء على اشتراط عدة شروط
فبمن ينولاه ، حاصلها أن يكون كفئا للقيام بأعبائه من حيث السلامة
الجسدية والعلمية والخلقية .

ونلخص هذه الشروط فيما يلي :

الشرط الأول : الكفاية الجسدية :

يشترط ابن خلدون (سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة
كالجنون والعمى والصمم والخرس ، وما يؤثر فقده من الأعضاء في
العمل ، كفقْد اليدين والرجلين والانتبيين ، فشرط السلامة منها كلها ،
نتائير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل اليه) .

فالفقهاء يستلزمون في الخليفة أن يكون سليم الحواس والأعضاء ،
قادرًا على التصرف ، فاذا طرأ نقص في الحواس أو الأعضاء أو التصرف ،

فيبرى الفقهاء أن زوال العقل وذهاب البصر يمنع من الخلافة ، فالجنون المطبق أو الذى يغلب على أوقات الشخص يؤدى الى منع اسناد الخلافة ، الى منع استدامتها .

واختلف الفقهاء فى تفصيلات النقص الأخرى فى الحواس والبدن ، وليس هنا مجال لتفصيلها . كما أن نقص الأعضاء الذى يمنع من اسناد الخلافة أو استدامتها هو قطع اليدين أو الرجلين ، فلا يقوى على العمل فى الأولى ولا يقوى على النهوض فى الثانية .

أما نقص التصرف الذى يمنع من استدامة الخلافة ، فهو حالة أسر الخليفة بواسطة الأعداء وعدم التمكن من خلاصه بعد بذل الجهد والمحاولة .

(راجع تفصيلات ذلك - الأحكام السلطانية للماوردى - ١٧ - ٢٠) .

الشرط الثانى : أن يكون المرشح للخلافة من أهل الولاية الكاملة :
وعناصر الولاية الكاملة هى :

(أ) - الاسلام .

(ب) الحرية : لأن الرق يمنع من انعقاد الولاية .

(ج) الذكورة : فلا يجوز للأنثى شغله ، ولا تتفق أعباؤه وطبيعته المرأة .

(د) البلوغ : لأن غير البالغ لا يتعلق بقوله على نفسه حكم ، فكان أولى أن لا يتعلق على غيره به حكم .

(هـ) العقل : وكما يقرر الماوردى فى الأحكام السلطانية :
« ولا يكتفى فيه بالعقل الذى يتعلق به التكليف من علمه بالمدرجات الفردية ، حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة ، بعيدا عن السهو والغفلة ... » .

(المرجع المذكور ص ٦١) .

الشرط الثالث : الكفاية العلمية :

والكفاية العلمية المطلوبة هى أهلية الاجتهاد ، وحكمة هذا الشرط أن الخليفة يكون منفذا لأحكام الله ، فيجب أن يكون عالما بها ، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها ، ويقول الماوردى عن هذا الشرط للإمام (الخليفة) :

« أن يكون عالما بالأحكام الشرعية ، وعلمه بها يشتمل على علم أصولها ، والارتياض بفروعها ، وأصول الأحكام فى الشرع أربعة :

أحدها : علمه بكتاب الله عز وجل على الوجه الذى تتحقق به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا ، ومحكما ومتشابهها ، وعموما وخصوصا ، ومجملا ومفسرا .

والثانى : علمه بالسنة النبوية .

والثالث : علمه بتأويل السلف فيما أجمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع وبجته برأيه فى الاختلاف .

والرابع : علمه بالقياس » .

(الأحكام السلطانية ص ٦٢ وما بعدها) .

الشرط الرابع : العدالة :

والمعنى المقصود هنا هو « أن يكون صادق اللهجة ، ظاهر الأمانة ، عفيفا عن المحارم ، متوقيا للآثم ، بعيدا عن الريب ، مأمونا فى الرضا والغضب ، مستعملا لمروءة مثله فى دينه ودنياه ، فإذا اكتملت فيه ، فهى العدالة التى تجوز بها شهادته ، وتصح بها ولايته . » .

(الأحكام السلطانية للماوردى ص ٦٦) .

ومفهوم ما تقدم أنها الناموس والوصف الذى لشخص ، فى تحليه بالأخلاق الفاضلة ، والتقوى والورع ، أو هى إن يكون محمود السيرة حسن السمعة معروفا بخلقه ودينه وعلمه وفضله .

وأذا كانت العدالة مطلوبة فيمن يوليهم الخليفة مختلف الولايات ، كالوزراء والأمراء والقضاة ، فأولى أن تكون مشترطة فيه ، كما أورده ابن خلدون .

الشرط الخامس : الثقافة السياسية والحربية والإدارية :

بأن يكون قادرا على التوصل الى الراى المفضى الى سياسة الرعية وتدبير المصالح والشجاعة والنجدة المؤدية الى حماية الدين والوطن وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتدبير المصالح .

الشرط السادس : النسب

أى أن يكون المرشح للخلافة قرشيا . وهذا الشرط محل خلاف شديد بين الفقهاء .

فيرى أهل السنة وجوب هذا الشرط مستندين الى ما أجمع عليه
النسابة يوم السقيفة حيث بويح أبو بكر ، وما جرى من نقاش وخطب ،
وما روى في هذا الشأن من أحاديث ، أشهرها حديث (الأئمة من
قريش) .

ورأى الشيعة في هذا الخصوص أكثر تشددا ، فالشيعة الإمامية
يرون انحصار الإمامة (الخلافة) في على وسلالته ، والشيعة الزيدية
يذهبون الى مدى أبعد في التضييق من دائرة الاختيار ، فيقصرونها
على الفاطميين : أي نسل السيدة فاطمة .

أما الخوارج فلا يأخذون به ويرون أن من يختار للخلافة لا يشترط
فيه أن يكون قرشيا ، ويصح أن يكون من قريش أو غيرها (راجع أحمد
أمين - فجر الاسلام ، ص ٢٥٨) .

ويذهب بعض المتأخرين ومنهم ابن خلدون ، الى أنه اذا جاز
اعتبار هذا الشرط في صدر الدولة الاسلامية ، فإن له ما يبرره ويحلله ،
فقريش كانوا عصبه مضر وأصلهم وأهل الغلبة فيهم ، فلو جعل الأمر
في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم ، فلدفع
التنازع أخذ بهذا الشرط تحقيقا للمصلحة ، أما وقد تغيرت الظروف
ولم يعد لقريش هذا الوضع ، فإن الشرط لا يبدو قائما .
وهذا هو الأقرب للمعقول في العصر الحديث .

طرق اختيار الخليفة .

رأى الشيعة :

الشيعة هم جماعة المسلمين التي اتجهت الى محبة آل البيت ومناصرتهم ، ورأوا أن الامام على بن أبى طالب وبنيه هم أفضل الخلق وهم أحق بالخلافة من غيرهم ، وقد تفرق الشيعة فرقا متعددة ، منهم الغلاة المتطرفون ، ومنهم المعتدلون ، ويهمننا من هذه الفرق الامامية الاثنا عشرية والزيدية وهما مذهبان دان بمبادئهما الكثير من المسلمين ومازالا سائدين حتى عصرنا هذا فى نواحى متفرقة من العالم الاسلامى .

وتتفق الفئتان على أن عليا أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنه كان أحق بالخلافة بعد وفاة الرسول ، ولكن سन्द الاحقية عندهما مختلف .

مذهب الامامية :

سميت هذه الجماعة باسم الشيعة الامامية الاثنى عشرية (١) ، لأنهم يرون أن الامامة قد تسلسلت بالتعيين حتى وصل عدد الائمة الى

(١) الائمة عند الشيعة الاثنا عشرية هم : الامام على بن أبى طالب توفى سنة ٤٠ هـ .

- الامام الحسن بن على بن أبى طالب توفى سنة ٥٠ هـ .
- الحسين بن على بن أبى طالب توفى سنة ٦١ هـ .
- على زين العابدين بن الحسين توفى سنة ٩٤ هـ .
- محمد الباقر بن على زين العابدين توفى سنة ١١٣ هـ .
- جعفر بن محمد (الصادق) توفى سنة ١٤٨ هـ .
- موسى بن جعفر (الكاظم) توفى سنة ١٨٣ هـ .
- على بن موسى (الرضا) توفى سنة ٢٠٢ هـ .
- محمد بن على (الجواد) توفى سنة ٢٢٠ هـ .
- على بن محمد (الهادى) توفى سنة ٢٥٤ هـ .
- حسن بن على (العسكرى) توفى سنة ٢٦٠ هـ .
- محمد بن الحسن (المنتظر) استتر حوالى سنة ٢٦٠ هـ .

اثنى عشر اماما أولهم الامام على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وآخرهم الامام محمد بن الحسن (المنتظر) الذى استتر حوالى عام ٢٦٠ هـ ، ويرون أنه مازال حيا ، ومختفيا وأنه سيعود يوما ما ، فيملا الأرض عدلا .

وخلاصة آراء هذا المذهب بالنسبة للامامة :

أولا : أن الامامة ليست من المصالح العامة التى تفوض الى نظر الأمة ، لتتولى اختيار الامام ، بل هي ركن الدين وقاعدة الاسلام ، ولا يجوز لنبي اغفالها وتفويضها الى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الامام لهم ، وأن الرسول عليه السلام قد عين عليا بن أبى طالب وأوصى له بذلك ، ويسمون عليا بالوصى وأنه قد أوصى لمن بعده ، كما أن كل امام يتعين عليه أن يوصى لمن بعده .

ثانيا : أن الامام هو أفضل الخلق جميعا ، وهو معصوم من الصغائر والكبائر .

ثالثا : أنهم يأخذون بمبدأ التقية أى المداراة ، فإذا تغلب أهل القوة على أهل الحق وخشى الامام على نفسه وعلى مذهبه لجأ الى التستر والمداراة .

رابعا : أنهم يؤمنون بعودة الامام المنتظر ، فيرون أن امامهم الثانى عشر ، قد اختفى بغتة ، وأنهم ينتظرون عودته اذ أنه فى نظرهم حتى لم يمض ، ولا مانع عندهم أن يبقى الامام على قيد الحياة ألف سنة أو أكثر ، فإن سيدنا نوحا قد لبث فى قومه ألف سنة الا خمسين عاما وان عمره أكثر من ذلك ، وأن لله حكمته فى ذلك وكثير من أمور الدين لا نعرف حكمتها ومع ذلك لا تنكرها (راجع كتاب أصل الشيعة وأصولها) للامام محمد الحسين آل كاشف الغطاء (وهو من علماء الشيعة) الطبعة ١٥ بالنجف ص ١٠٥ وما بعدها .

على أن فقهاء المسلمين قديما وحديثا لم يوافقوا على نظرية الشيعة الامامية ، فإن القول بأن الامامة تكون بالنص تناقضه أدلة قوية نسوق منها ما يأتى :

أولا : أن الرسول عليه السلام لو كان قد نص على امامة على بن أبى طالب لما جهل الصحابة ذلك ولما كان فى وسعهم أن يخالفوه .

ثانيا : ما رواه البخارى عن ابن عباس أن عليا رضى الله عنه خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فى وجعه الذى توفى فيه ، فقال العباس : يا أبا الحسن كيف أصبح رسول الله ؟ فقال : أصبح بحمد الله بارئاً ، فاندب بيده العباس رضى الله عنه وقال له : أنت والله بعد ثلاث عبد العصا وإنى والله لأرى رسول الله ﷺ سيتوفى من وجعه هذا ، انى لأعرف وجوه بنى عبد المطلب عند الموت ، فأذهب بنا اليه فأسأله فيمن هذا الأمر ، فان كان فينا علمناه ، وإن كان فى غيرنا كلمناه فأوصى بنا ، فقال رضى الله عنه : أما والله لو سألناه إياها فمنعناها لا يعطيناها الناس بعده .

(فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٦٦) .

فهل يتصور صدور مثل هذا الحديث بين العباس وعلى بن أبى طالب لو كان هناك نص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على استخلاف على ؟

ثالثا : أن عليا بن أبى طالب رضى الله عنه لم يقل بذلك ولم ينسب اليه أنه استند الى مثل هذا النص ، بل احتججه حين تأخر فى بيعة أبى بكر كان قائما على أساس ما رآه من أن قرابته من رسول الله تجعل له الأحقية فى الخلافة - فقد كان من حجج المهاجرين على أهل السقيفة أن المهاجرين هم أهل قریش وهم شجرة رسول الله ، وأخذا بهذا المنطق بان عليا رأى أنه هو الثمرة وبذلك فهو مفضل على من عداه من قریش فقد قال على : « احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة » .

(فجر الاسلام لأحمد أمين ص ٢٥٣) .

ثم انه بايع أبى بكر ثم عمر ثم عثمان . أفكان يبايعهم وهو يعلم بوجود نص عن رسول الله بتعيينه ! .

رابعا : يروى عن محمد بن الحنفية (ابن الامام على) أن الصحابة جاءوا الى أبيه فى منزله يوم مقتل عثمان وعرضوا عليه البيعة بالخلافة فقال لهم « لا تفعلوا فانى أكون وزيرا خير من أن أكون أميرا » وإزاء اصرارهم على مبايعته طلب أن يكون ذلك فى المسجد ، وأتى المسجد فبايعه الناس .

فالأمر يبيعه اذن وليس نصا .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور محمد يوسف موسى)

خامساً : يروى أن عليا خطب الناس غداة مبايعته فكان مما قال :

« ... ألا وإن الله عالم من فوق سمائه وعرشه أنى كنت كارهها للولاية على أمة محمد حتى اجتمع رأيكم على ذلك ... ولكنى لما اجتمع أمركم على لم يسعنى ترككم » .

(راجع نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنا عشرية للدكتور أحمد صبحى ص ٢٩٢) .

مذهب الزيدية :

سميت الشيعة الزيدية بهذا الاسم نسبة الى إمامها زيد بن علي زين العابدين ابن الحسين بن علي بن أبى طالب .

ويرون أن الأدلة الخاصة بإمامة علي بن أبى طالب رضى الله عنه اقتضت تعيينه بالوصف لا بالشخص ، وإنما أخطأ الناس حيث لم يضعوا الوصف فى موضعه ، أى لم يختاروا عليا بناء على هذا الوصف - وهم لا يطعنون فى إمامة أبى بكر وعمر : مع قولهم بأن عليا أفضل ، وقد ساروا فى مذهبهم هذا باعتبار أن الإمامة تتم باختيار أهل الحل والعقد ، لا بالنص .

(راجع كتاب التفكير الفلسفى فى الاسلام للإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود ص ١٧٦ - ١٨١) .

ومع ذلك فإنهم قصرُوا الاختيار على الفاطميين من أهل البيت كما سلف بِيَانُهُ

رأى الجمهور :

يرى فقهاء السنة وغائبية فقهاء المسلمين أن الطريق الوحيد لاختيار الخليفة هو الانتخاب ، وأن تولية الخليفة تتم بموجب عقد بين المرشح من أهل الحل والعقد وبين الأمة وبه تتم البيعة للخليفة عن تراض ، أى أن تولية الخليفة تتم بعقد بينه وبين الأمة .

وقد سبق لنا بصدد العرض لشرعية السيادة والسلطان فى الدولة الاسلامية ، أن أوضحنا مقومات هذا العقد وكيفية انعقاده ، وأطرافه

والتكليف القانوني ، وبيننا أن ما يتم بين أهل الحل والعقد (أهل الاختيار) وبين الحاكم ، هو ترشيح للمنصب وأن العقد يتم برضا الأمة باجراء البيعة العامة بناء على هذا الترشيح ، وهذا الذي انتهوا اليه هو ما يؤكده الواقع العملي في صدر الدولة الاسلامية ونستعرض هنا كيف تم اختيار الخلفاء الراشدين الاربعة ، أمثلة تؤكد المعنى الذي أشرنا اليه .

١ - الخليفة الاول : أبو بكر الصديق رضي الله عنه :

عندما اجتمع الانصار في سقيفة بنى ساعدة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وأخذوا يتداولون أمر من يتولى خلافة رسول الله ﷺ ، سارع اليهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ، وطال بين الفريقين الجدل ، وتمسك سعد بن عبادة بحق الانصار فيها ، وقد انتهى الجدل بأن تقدم عمر من أبي بكر وقال له : أمدد يدك أبايعك وتبعه أبو عبيدة ، ثم قام الانصار فبايعوا أبا بكر ولم يمتنع عن البيعة في هذا الجمع سوى سعد بن عبادة ، ثم حصل بعد ذلك على بيعة المهاجرين بعد أن تلاكا بنو هاشم في البيعة ، أما على كرم الله وجهه فقد قاوم البيعة في البداية ، متمسكا بأحقية في الخلافة ، ولكنه انتهى الى انبيعة بعد وفاة السيدة فاطمة رضي الله عنها التي كانت تعارض في البيعة لأبي بكر ، وقد توفيت رحمها الله بعد وفاة الرسول بخمسة وسبعين يوما .

٢ - الخليفة الثاني : عمر بن الخطاب :

(اشتد المرض بالصديق فأشرف على الناس وهو يقول : أترضون بمن أستخلف عليكم ، فاني والله ما ألوت من جهد الرأي ، ولا وليت ذا قرابة ، واني استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا ، قالوا ، سمعنا وطاعة) .

(راجع الاسلام والحضارة العربية لمحمد كرد اعلى جزء ٢ ص ٣٦٤)

وقد روى أن أبا بكر رضي الله عنه لما أشرف على الموت أمر أن يجتمع له الناس فاجتمعوا ، فقال : (أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون ، وأنه لابد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقا تل

عدوكم ويقسم فيئكم وان شئتم اجتمعتم فائمرتم ، ثم وليتم عليكم من اردتم ، وان شئتم اجتهدت لكم رأيي ، والله الذي لا اله الا هو لا الوكم نفسى خيرا ، فبكى وبكى الناس وقالوا : يا خليفة رسول الله انت خيرنا وأعلمنا فاختر لنا . . .) فاختر لهم عمر بن الخطاب .

(الامامة والسياسة لابن قتيبة ص ١٩) .

وواضح من هذه الروايات أن أبا بكر رضى الله عنه ، وان كان قد تدخل ليختار خلفه ، الا أنه لم يستبد بالامر ، بل تشاور فى ذلك مع الصحابة ، واستأذنهم فى اختيار خلفه أو أن يترك الامر لهم ، فوافقوه على أن يختار ، ثم أقرروا الاختيار .

ومع ذلك فقد علق عمر بن الخطاب رضى الله عنه على الامر بقوله : « فلا يغرن أمرا أن يقول أن بيعة أبى بكر كانت قلقة (أى فجأة) فتمت ، وانها قد كانت كذلك ، إلا أن الله قد وقى شرها ، وليس فيكم من تنقطع الأعناق اليه مثل أبى بكر ، فمن بايع رجلا من غير مشورة المسلمين ، فانه لا بيعة له لا هو ولا الذى يايعه . . . » .

ففى هذه الدلالة القاطعة على أن البيعة لا تتم الا بالرضا والاتفاق وعلى أساس الشورى .

(راجع النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الرئيس ، ص : ١٩) .

٣ - الخليفة الثالث : عثمان بن عفان رضى الله عنه :

لما طعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأوشك على الموت ، أرسلت اليه عائشة أم المؤمنين أن « لا تدع أمة محمد بلا راع . . استخلف عليهم ولا تتركهم بعدك هملا فانى أخشى عليهم الفتنة » .

فتردد عمر فى الامر ، ثم قرر أن يستخلف النفر الذين توفى رسول الله وهو عنهم راض : على بن أبى طالب . وعثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وسعد بن أبى وقاص وعبد الرحمن ابن عوف ، وجمعهم وأوصاهم أن يختاروا واحدا منهم خلال ثلاثة أيام على الأكثر ، وأن يشركوا معهم فى المشورة فقط شيوخ الأنصار والحسن بن على وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر .

فلما توفي عمر اجتمع القوم وتشاوروا وانتهوا الى تولية عثمان ،
وقام عبد الرحمن ابن عوف الى المسجد فاخذ بيد عثمان فبايعه وبايع
الناس جميعا .

(راجع الامامة والسياسة لابن قتيبة ص ٢٤ ، ٢٦) :

٤ - الخليفة الرابع : على بن ابي طالب رضى الله عنه :

بايع أغلب الحاضرين من الصحابة في المدينة عليا بعد مقتل
عثمان ، وبعد تردد من على ، فبايعه طلحة والزبير وسعد « وأصحاب
النبي ﷺ جميعا » .

(المرجع السابق ص ٤٤) .

كما بايعه الناس بيعة عامة في المسجد وتكرر له آخرون من بني
امية ومن غيرهم ، كما امتنع معاوية عن البيعة ، ومنتع بيعة أهل الشام
كما تنكر لعلي بعض من بايعه بعد ذلك ، ثم كانت الفرقة ... فبايع
أهل الشام معاوية بالخلافة وانقسم المسلمون حتى انجلت الصراع عن
فوز معاوية ، وما تلى ذلك من مقتل على رضى الله عنه فلما حدث ذلك
استتب الأمر لمعاوية . وتمت البيعة لمعاوية . مرة أخرى من المسلمين بيعة
عامة سنة ٤٠ هجرية ، وسمى هذا العام عام الجماعة لاجتماع المسلمين
على امام واحد .

ويتضح من كل ما تقدم ان الخلافة ، عقد بين الأمة والحاكم تتم
بترشيح من أهل الحل والعقد (وهم فضلاء الأمة وعلمائها) وتنتهي
بالبيعة العامة من سائر المسلمين ، اذ ان هذه البيعة العامة هي التي تؤكد
شرعية سلطان الحاكم ، وهي المنحى الرئيسى الذى ساد الدولة الاسلامية
طالما وجدت الخلافة واعترف بها ، وأيا كان أسلوب الترشيح ، فقد كان
الخلفاء يصرون دائما على حدوث البيعة ، ولعل هذا ما يفسر لنا ماجرى
عليه العمل من الدعاء للخليفة في جميع المساجد طالما وجدت الخلافة ،
مما يؤكد التمسك بالبيعة من جميع المسلمين والتأكيد عليها على الدوام .

(٤ نظم الحكم والادارة)

تقليد ولاية العهد في الدولة الإسلامية :

أقر الفقهاء ترشيح بعض الخلفاء لمن يخلفهم ، وافتوا بمشروعية هذا الاختيار على أساس أن الخليفة هو نفسه من أهل الاجتهاد ، فهو إذن من أهل الحل والعقد ، واستدل الماوردي على جواز ذلك بما فعله أبو بكر حين اختار عمر ، وما فعله عمر حين حصر الاختيار في ستة من الصحابة ، ورأى أن هاتين الحادثتين تكونان إجماعاً على جواز انعقاد الإمامة بالعهد .

(الأحكام السلطانية ص ٨) .

غير أن هذا الرأي يعترضه ما كان من رأى عمر بن الخطاب نفسه ، وقد ذكرناه فيما سبق ، وتمسكه بضرورة الأخذ بالشورى ، هذا إذا كان رأى الماوردي يقرر انعقاد الإمامة بالعهد ، أما إذا فسر الأمر على أن العهد مجرد ترشيح وأن الخلافة لا تنفذ إلا بالبيعة ، فهذا هو ما تستقيم به الأمور .

ويؤكد هذا المعنى ما قرره ابن تيمية إذ يقول « وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه ، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه ، لم يصير إماماً » .

(منهاج السنة جزء أول ص ١٤٢) .

ويميل كثير من الشراح المحدثين إلى تأكيد معنى الترشيح ، سواء من أهل الحل والعقد ، أو في ولاية العهد ، وأن العقد لا يتم إلا بالبيعة .

ومن الملاحظ أن تعيين الخليفة على النحو المتقدم لا يتم به العقد إلا برضا الخليفة نفسه ، فلو رفض الترشيح أو البيعة لا تنعقد الخلافة .

مدة تولى الخليفة :

الأصل الذى جرى عليه العمل فى الخلافة ، هو عدم توقيت البيعة فيظل الخليفة شاغلا منصبه لمدة غير محدودة ، فلا تزول عنه الخلافة إلا بالوفاة أو بنزوله مختارا عن المنصب ، أو إذا فقد منصبه نتيجة لتخيز حال ، أما لجرح فى عدالته ، أو نقص فى حواسه أو أعضاء جسمه ، وأما لأسره وعدم التوصل إلى خلاصه .

ويرى بعض الفقهاء أنه وإن كان التقليد قد جرى على عدم توقيت العقد إلا أنه لا يوجد ما يحول دون توقيت مدة الخليفة ، إذا تضمن عقد البيعة ذلك .

السلطة التنفيذية

أوضحنا فيما سبق أن سلطات رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) هي سلطات واسعة ، حدودها الالتزامات التي فرض عليه الشرع القيام بها : والقيود التي ألزمه التقيد بها ، كذلك ما يلتزم به بموجب عقد البيعة .

وفقهاء المسلمين يقررون أن الخليفة هو مستودع السلطة التنفيذية فهو الذي يمارسها بحكم مسؤوليته عن الرعية أمام الله وأمام الناس ، وإذا كان الخليفة بحكم الضرورة لا يستطيع ممارسة شؤون الحكم وحده ، بل يتحتم عليه الاستعانة بغيره ، فإن هؤلاء معاونين يقومون بعملهم ، لا على أساس ولاية أصيلة وإنما بمقتضى التفويض من الخليفة اليهم .

ولقد اضطر الخليفة إلى اسناد الأعمال إلى معاونيه منذ البداية ، من عمال وأمرأ أقاليم وغيرهم ، ومن الخليفة ومن هؤلاء يتكون جهاز السلطة التنفيذية . فما هي الاختصاصات التي يتولاها الخليفة .

أولا : اختصاصات دينية :

١ - حفظ الدين :

يقول الماوردي أنه « حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة فإن نجم مبتدع أو زاع ذو شبهة عنه ، أوضح له الحجة ، وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ... » .

ومعنى ذلك أن عليه أن يعمل ما يضمن تعليم الدين ونشر مبادئه ، ورقابة الاستمسك بها ومحاسبة من يخرج عليها .

٢ - الجهاد في سبيل الله :

بالدفاع عن الأمة الإسلامية ، والدعوة إلى الإسلام بالوسائل السلمية .

٣ - جباية الأموال والصدقات :

وصرفها في مصارفها الشرعية .

٤ - القيام على شعائر الدين :

والأولها إقامة الصلاة ، فعلى الخليفة أن يسهر على إقامتها ، وأن يعمل على إقامة المساجد وصيانتها وأن يعين لها من يلزمها من الائمة والعاملين ، وأن يؤم المسلمين فى الصلاة الجامعة اذا حضرها .

وبالنسبة للحج : عليه أن ييسر سبله ويؤمن طريقه ، وييسر وسائله للقادرين عليه .

وبالنسبة للصيام : على الخليفة أن يشرف على المسلمين لضمان أدائهم للفريضة وأن يعلن بدء الصوم ونهايته وأن يحاسب المخالفين .

ثانيا : اختصاصات سياسية (دنيوية) :

قلنا ان الخليفة هو مستودع السلطة ، أى انه صاحب الولاية العامة الأصلية فى كافة شئون المسلمين ، وعلى هذا الأساس فان له ان يتخذ ما يراه من الاجراءات التى تكفل تحقيق مصالح الامة ، مادامت هذه الاجراءات متفقة مع روح الشريعة ومقاصدها ، ولا تخالف نصا صريحا فى القرآن أو السنة ، ولا تخالف ما أجمع عليه المسلمون .

ويمكن تلخيص بعض هذه الاختصاصات فيما يلى :

١ - الاشراف على الامور العامة :

يقول الماوردى ان على الخليفة « ان يباشر بنفسه مشاركة الامور ، وتصفيح الاحوال ، لينهض بسياسة الامة وحراسة الملة ، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة ، فقد يخون الامين ويغش الناصح ... » .

٢ - الدفاع عن الدولة فى مواجهة الاعداء :

وذلك باعداد الجيش وتحصين الثغور . حتى لا يأخذ الاعداء على غرة ، أو يعتدون على حرمت المسلمين وغيرهم ممن يقيمون على أرض الدولة .

٣ - المحافظة على الأمن والنظام العام فى الدولة :

وذلك حتى يتصرف الناس فى شئونهم آمنين مطمئنين .

٤ - الاشراف على اقامة العدل بين الناس :

بالعمل على الفصل فى منازعات المتنازعين وتنفيذ الاحكام ،
واقامة الحدود لتصان محارم الله وتحفظ حقوق العباد .

٥ - الاشراف على الادارة المالية :

وذلك لضمان تحصيل مستحقات بيت المال دون تحيف من الجباة او
ضياع لحقوق بيت المال وكذلك لضمان انفاق اموال المسلمين فى مصارفها
الشرعية ، دون سرف او تقتير ، او تقديم او تاخير .

٦ - اختيار العمال :

وذلك باختيار اعدائه على الاسس الشرعية الملية . - س اصلح
من يجد .

(راجع الاحكام السلطانية للماوردى ص ١٥ - ١٦) .



أعوان الخليفة

إذا كان الخليفة بحسب الأصل ملتزماً بمباشرة اختصاصاته بنفسه لما لوحظ في اختياره من صفات شخصية ، وبحكم مسئوليته أمام الله وأمام الأمة ، إلا أن ذلك في حكم المستحيل ، لذلك اضطر إلى الاستعانة بغيره ولكن مع الاحتفاظ بالسلطة الأصلية وتخويلهم الاختصاص عن طريق التفويض .

ومنه ومن هؤلاء معاونين تتكون السلطة التنفيذية .



انواع الولايات

الخليفة هو صاحب السلطات الشرعية فى الدولة ، وائ وزير او وال او عامل او غيرهم يمارس اى سلطة عامة انما يمارسها بمقتضى تفويض منه .

وقد قسم الماوردى الولاة بحسب سلطاتهم الى اربعة انواع على النحو التالى :-

اولا : الولاة ذوو الولاية العامة فى الاعمال العامة ، وهؤلاء هم الوزراء ، لانهم يستتابون فى جميع الامور .

ثانيا : الولاة ذوو الولاية العامة فى الاعمال الخاصة وهم امراء الاقاليم والبلدان لان اختصاصهم عام ، ولكنه محصور فى نطاق الاقاليم والبلدان التى عهد اليهم بادارتها .

ثالثا : الولاة ذوو الولاية الخاصة فى الاعمال العامة ، مثل قاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج (جابى الصدقات) لان كل واحد منهم مقصور على نظر خاص فى جميع الاعمال .

رابعا : الولاة ذوو الولاية الخاصة فى الاعمال الخاصة وهم كقاضى بلد او اقليم او مستوفى خراجه او الجابى صدقاته او حامى ثغره او نقيب جنده ، لان كل واحد منهم ذو اختصاص محدود فى عمل محدود .

ومن هذا التقسيم يتبين ان الفارق بين النوعين الاول والثانى هو فارق اقليمى ، اما من حيث موضوع الاختصاص فهو عام شامل .

اما النوعان الثالث والرابع فهم ولاة متخصصون تقتصر سلطاتهم على نوع معين ، تمارسه الفئة الثالثة فى الدولة كلها وتمارسه الفئة الرابعة فى منطقة محدودة .

الوزارة

جاء فى صبح الاعشى أن الوزير (هو المتحدث للملك فى أمر مملكته) ، وقد قيل أن اللفظ مشتق من الوزر أى الملجأ ، لأن الرعية يلجأون اليه فى حوائجهم .

وفى كتاب تحفة الوزراء للثعالبى : أن لفظ الوزارة مشتق من الاعانة لأن الوزير يعين الملك على ما هو بصدد من أعباء السياسة .

وروى الثعالبى حديثا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام هو « إذا أراد الله بعبد - أو بالأمير - خيرا جعل له وزير صدق ، إن ذكر أعانة ، وإن نسي ذكره ، وإذا أراد به غير ذلك جعل له وزير سوء ، إن نسي لم يذكره ، وإن ذكر لم يعنه » .

وقيل : أن لفظ الوزارة فارسى معرب .

(راجع كتاب الوزراء لأبى الحسن الصابى ، تحقيق الاستاذ عبد الستار أحمد فراج - مقدمة المحقق) .

كما قيل : بأن نظام الوزارة هو فى الأصل نظام فارسى ، استعاره خلفاء الاسلام - وقد ورد ذكر الوزارة فى القرآن الكريم على لسان موسى اذ يقول : (واجعل لى وزيرا من اهلى ، هارون أخى ، أشدد به أزرى ، وأشركه فى أمرى) .

والوزارة هى أهم مناصب الدولة بعد الخلافة ، وفى هذا المعنى يقول ابن خلدون فى مقدمته المشهورة : الوزارة أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية ، لأن اسمها يدل على مطلق الاعانة ، فان لفظ الوزارة مأخوذ إما من المؤازرة وهى المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كانه (الوزير) يحمل مع مفاعله (من استوزره أى الخليفة) أوزاره وأثقاله ، وهو راجع الى المعاونة .

نشأة الوزارة :

لقد كان كبار الصحابة يقومون لدى الرسول عليه الصلاة والسلام مقام الوزراء : وكذلك الشأن فى عهد الخلفاء الأربعة ، ولكن لفظ الوزير لم يكن يعرف بين المسلمين .

ولما آلت الخلافة الى بنى أمية استمر الخليفة يستعين ببعض رجالات العرب المشهورين بالدهاء . فكانوا يقومون بعمل الوزراء دون أن يطلق عليهم ذلك .

فلما انتقلت الخلافة الى العباسيين وكانت لهم صلات خاصة بفارس ، استعاروا من الفرس كثيرا من نظم الحكم ، ومنها الوزارة ، وفي هذا المعنى يقول ابن طباطبا في مؤلفه المشهور . بعنوان (الفخرى في الآداب السلطانية والدول الاسلامية) . « والوزارة لم تتمهد قواعدها وتتقرر قوانينها الا في دولة بنى العباس فاما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد ولا مقررة القوانين . بل كان لكل واحد من الملوك اتباع وحاشية فاذا حدث أمر استشار ذوي الحجا والآراء الصائبة فكل منهم يجري مجرى وزير ، فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزارة وسمى الوزير وزيرا ، وكان قبل ذلك يسمى كاتباً او مشيراً » .

وجاء في تحفة الوزراء للثعالبي : ان اول من لقب بالوزارة في الاسلام أبو سلمة حفص بن سلمان الخلال (وهو فارسي الأصل) وزير السفاح - وانما كانوا قبل ذلك يقولون كاتب ، ثم هو اما وزير تفويض وهو الذي يفوض الامام اليه تدبير الأمور برأيه وامضاءها على اجتهاده ، واما وزير تنفيذ وهو الذي يكون وسيطا بين الامام والرعايا ، معتمدا على رأى الامام وتدبيره ، وهذه هي التي كان اهل الدولة الفاطمية يعبرون عنها بالوساطة .

وقد كان الأخذ بنظام الوزارة ضرورة لازمة لتنظيم شئون الحكم ، فالامام طبقا للحكم الشرعى هو صاحب الولاية العامة فى جميع الاعمال ، سواء تعلقت هذه الاعمال بشئون الدين أو بشئون الدنيا . ولا يتصور - بل ان هذا من المستحيل عمليا ، أن يباشر الامام ويتصرف فى كل تلك انشئون بنفسه ، فلا معدى له اذن عن الانابة ولا بد له من أعوان وعمال يعهد اليهم بتأدية الوظائف المتعددة التى تلتزم الدولة القيام بها ، يقول الماوردى فى كتابه الاحكام السلطانية : « لأن ما وكل الى الامام من تدبير الامة لا يقدر على مباشرته جميعه الا باستنابة » ، ويقول ابن خلدون فى مقدمته :

« اعلم أن السلطان - أى رئيس الدولة - اعلم أنه فى نفسه ضعيف يحمل أمرا ثقيلا ، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه - واذا كان يستعين بهم فى ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده » .

(راجع كتاب النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين انريس . ص ٣١٠ وما بعدها) .

ولقد اهتم فقهاء المسلمين بصياغة وضبط أحكام الوزارة ومنهم
البحالي وابن طباطبا ، وابن أبي يعلى والماوردي وغيرهم كثيرون ،
وسوف نستعرض أحكام الوزارة كما صاغها الفقيه أبي الحسن الماوردي
المتوفى سنة ٤٥٠ هـ ، وهو من فقهاء الشافعية العظام ، وقد أورد أحكام
الوزارة في الباب الثاني من كتابه « الأحكام السلطانية » اذ قسم
الوزارة الى نوعين هما : وزارة التفويض ، ووزارة التنفيذ ، ووضع
الأحكام الخاصة بكل من النوعين ، وفيما يلي نعرض لخلاصة أفكاره
في هذا الصدد ، مع التسليم بأن العمل لم يلتزم بدقة الفروق التي
أوردها الفقهاء .



١ - وزارة التفويض

وهي أن يستوزر الامام من يفوض اليه تدبير الامور برأيه وامضاءها على اجتهاده فهي أشمل الولايات على الاطلاق ، لأن الوزير المفوض يملك كقاعدة عامة ممارسة كافة اختصاصات الخليفة ، ولم يستثن الماوردى من تلك الاختصاصات الا ثلاثة أمور هي :

(ا) ولاية العهد : فهذا اختصاص شخصى مقصور على الخليفة وحده ، وليس للوزير المفوض اختصاص فيه .

(ب) للامام أن يستعفى الامة وليس ذلك للوزير .

(ج) للامام أن يعزل من قلده الوزير ، وليس للوزير أن يعزل من قلده الامام .

وهكذا يمكن اعتبار وضع وزير التفويض شبيها الى حد كبير بوضع رئيس الوزارة فى النظام البرلمانى ، فاذا كانت السلطة فى هذا النظام ترد فى الدستور باسم رئيس الدولة فان رئيس الحكومة ، بمعاونة زملائه الوزراء - هو الذى يمارسها فعلا ، وهكذا اذا كانت الخلافة فى صورتها الاولى تعتبر - الى حد ما - أول نظام رياسى عرفه العالم ، فان وزير التفويض يعتبر أيضا أول بذرة للنظام البرلمانى من حيث العلاقة بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة .

ولكن ما وضع الوزير المفوض بالنسبة للخليفة ؟ يحكم هذه العلاقة صلان : الأول أن ولاية الخليفة هي للولاية الاصلية ، المستمدة من عقد الخلافة ، أما ولاية الوزير رغم عموميتها فانها ولاية مشتقة من ولاية الخليفة . والثانى : أن الخليفة ملزم - برغم وزارة التفويض - أن يشرف بنفسه على امور المسلمين ، والا يركن فى ذلك الى أحد ولاته ، فدور وزير التفويض هو دور المعاونة ، ولهذا فان الماوردى قد حدد العلاقة بين الاثنين على النحو التالى :

أولا : ان وزير التفويض ملزم بمطالعة الامام لما يرضيه من تدبير وما ينفذه من ولاية وتقليد ، لئلا ينتهى به الأمر الى الاستبداد بالسلطة .

ثانيا : يجب على الخليفة أن يتفحص أفعال الوزير وتديره الامور ليقر منها ما وافق الصواب ، ويستدرك ما خالفه « لان تدبير الامة اليه موكول ، وعلى اجتهاده محمول » .

ولكن الى أى حد يستطيع الخليفة أن يعقب على تصرفات وزير التفويض؟

يرى الماوردى أن كل ما يصل اليه وزير التفويض باجتهاده ، لا يجوز للخليفة نقضه ، أما فيم يتعلق بالتصرفات الخاصة بتقليد الولاية ، وتجهيز الجيوش ، وتدبير الحروب ، فيجوز للخليفة فيها المراجعة .

« لأن للإمام أن يستدرك ذلك من أفعال نفسه ، فكان أولى أن يستدركه من أفعال وزيره » .

ولكن كيف يستقيم هذا التفويض مع التزام الخليفة بأن يتصرف بنفسه .

لقد قاس فقهاء المسلمين الخلافة فى هذا المقام ، على النبوة ، ولقد طلب موسى من ربه سبحانه وتعالى أن يشد من أزره بأخيه كوزير له ، فاذا جاز ذلك فى النبوة كان فى الامامة أجوز ، ثم أن الفقهاء قد أضافوا الى ذلك حجة عملية مرجعها الى تعدد واجبات الخليفة ، واستحالة ممارسته لها ، بمفرده ، وبهذا المعنى يقول الماوردى « لأن ما وكل الى الامام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرته جميعه الا باستنابة ونيابة الوزير المشارك له فى التدبير ، أصلح فى تنفيذ الأمور من تفرد به ، ليستظهر على نفسه فيكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل » .

ولخطورة منصب وزير التفويض ، فان الفقهاء يشترطون فيه كافة الشروط المتطلبة فى المرشح لمنصب الخلافة ، فيما عدا شرط النسب القرشى ، وحكمة ذلك واضحة لأن الوزير المفوض يحل محل الخليفة فى ممارسة اختصاصاته ، ومن ثم وجب أن تتوافر فيه الشروط اللازمة لكفالة حسن التصرف ، أما استبعاد شرط النسب فلأن النصوص التى استند اليها الفقهاء لاشتراطه فى الخليفة ، قد اقتصررت على هذا المنصب ولم تتعداه الى سواه .

ووزارة التفويض لا تتم الا بعقد من الخليفة لمن يستوزره ، فيجب أن يستوفى التفويض كافة الشروط اللازمة لانعقاد العقد وسلامته ، وللخليفة أن ينهى هذا العقد فى أى وقت يشاء متى رأى أن المصلحة العامة فى ذلك .

ولكن هل يجوز للخليفة أن يعين أكثر من وزير تفويض ، فى وقت واحد ؟ نظرا لعموم ولاية وزير التفويض فان الماوردى لم يتردد فى الإجابة على هذا السؤال بالنفى ، ولهذا فانه لم يجز تعدد وزراء التفويض الا بشرط ، وهو ألا ينفرد أى منهم بالتصرف ، بل لا يبرم من الأمور الا ما يتم اتفاقهم عليه .

٢ - وزارة التنفيذ

وهى أقل فى المرتبة من وزارة التفويض لأن دور وزير التنفيذ - كما يدل عليه اسمه - يقتصر على ما يأمر به الخليفة ، فهو لا يتصرف برأيه واجتهاده كما هو الشأن فى خصوص وزير التفويض ، ومن ثم فإن الماوردى قد فرق بين المنصبين من حيث الاختصاصات من أربعة وجوه على النحو التالى :

(أ) يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر فى المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(ب) يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاية وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(ج) يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحرب وليس ذلك لوزير التنفيذ .

(د) يجوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المال يقبض ما يستحق له ، ويدفع ما يجب فيه ، وليس ذلك لوزير التنفيذ .

ولما كان دور وزير التنفيذ محصورا فى حدود التنفيذ على النحو السابق ، فإن الشروط المطلوبة فيه أقل .

وقد حصرها الماوردى فى سبعة :

(أ) الأمانة : (حتى لا يخون فيما قد أوُتمن عليه ولا يغش فيما استنصح فيه) .

(ب) صدق اللهجة : (حتى يوثق بخبره فيما يؤديه ، ويعول على قوله فيما ينهيه) .

(ج) قلة الطمع : (حتى لا يرتشى ولا ينخدع فيتساهل) .

(د) أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء ، (فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع التعاطف) .

(هـ) أن يكون ذكورا لما يؤديه الى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه .

(و) الذكاء والفطنة : (حتى لا تدلس عليه الامور فتشتبه ،

ولا تموه عليه فتلتبس) .

(ز) ألا يكون من أهل الأهواء (فيخرجه الهوى من الحق الى الباطل) .

ولقد أضاف الماوردى الى هذه الشروط السبعة شرطا ثامنا ، وذلك اذا كان مما يدخل فى اختصاص وزير المشاركة فى الرأى وهو الحنكة والتجربة التى تؤدى به الى صحة الرأى وصواب التدبير .

وواضح من استعراض هذه الشروط أنها كلها تتعلق بالأخلاق الفاضلة ، والتجربة السياسية اللازمة لدور الوساطة الذى يقوم به وزير التنفيذ .

على أن الفقهاء يستبعدون النساء من الصلاحية لمنصب الوزارة . ويجوز أن يلى وزارة التنفيذ واحد من أهل الذمة التى توافرت فيه الشروط السابقة .

وهكذا تختلف الشروط بين وزارتى التفويض والتنفيذ من أربعة أوجه هى : الحرية ، والاسلام ، والعلم بالأحكام الشرعية ، والمعرفة بامرى الحرب والخراج فكلها مشروطة فى وزارة التفويض ، ولا تتطلب فى وزارة التنفيذ .

واذا كان غير جائز تعيين أكثر من وزير تفويض الا بالشرط السابق ، فانه على العكس من ذلك يجوز أن يختار الخليفة أكثر من وزير تنفيذ فى وقت واحد كما يصح أن يجتمع وزير تنفيذ أو أكثر مع وزير التفويض لاختلاف عمل كل منهما كما ذكرنا ، « فيكون وزير التفويض مطلق التصرف ، ووزير التنفيذ مقصورا على تنفيذ ما وردت به اوامر الخليفة » .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردى - وكتاب السلطات الثلاث فى الاسلام ، للدكتور العميد سليمان الطماوى) .

الامارة على اقاليم الدولة

بدأ هذا النظام فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام بداية متواضعة ، ذلك أن دور الرسول لم يقتصر على نشر الاسلام ، بل انه كان أول من حاول وضع اساس للنظام الادارى للدولة الوليدة ، ومن ثم فانه كان يبعث الى القبائل المختلفة التى اعتنقت الاسلام ، من يقرئها القرآن ، وكان ينيب عنه عمالا على القبائل والمدن الكبيرة بالحجاز واليمن ، كانت وظيفة هؤلاء العمال : الامامة فى الصلاة وجمع الصدقات ، وكان اذا خرج للغزو ينيب عنه بالمدينة أحد أصحابه لامامة الناس فى الصلاة ، كما كان ينيب عنه أحيانا قائدا يقود سرية من السرايا .

ولم يتغير الحال كثيرا فى عهد الخليفة أبى بكر ، فقد أقر عمال الرسول على أعمالهم ، وقال له أبو عبيدة : أنا أكفيك المال ، وقال عمر : وأنا أكفيك القضاء . وكان يشاور أهل الراى والفقه من أمثال عمر وعثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبى بن كعب وزيد بن ثابت .

فلما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية اضطر الخليفة الى تقسيمها الى اقسام ادارية كبيرة لتسهيل ادارتها .

وكان على كل اقليم من هذه الاقاليم عامل (أو وال أو أمير) يقوم بامامة الناس فى الصلاة ، ويفصل فى الخصومات . ويقود الجند فى الحرب ويجمع المال . الخ مما يدخل فى مهام الدولة ثم أقيم الى جانب الوالى عامل للخراج ، مما أدى الى قيام المنازعات بين الولاة وعمال الخراج ، وجرى التقليد على أن يكون الولاة من العرب .

وبلغت الدولة الاولى العربية اقصى اتساعها فى عهد خلافة بنى امية ، ومن ثم فقد قسمت الى ولايات كبرى لكل منها وال .

ولقد حافظ الخلفاء الامويون على عروبة الدولة وأطلقوا يد الولاة فى شئون الحكم الى حد كبير ، مع اخضاعهم فى ذات الوقت لرقابة الخليفة فى دمشق فلا غرو أن بلغت الدولة العربية فى هذا العهد ازهى صورها ، وقمة مجدها ، وانه لما يدغو الى الفخر والعجب فى ذات الوقت ، أنه كان فى وسع الحكومة المركزية فى دمشق أن تبسط هيمنتها على كل هذه الأرجاء الشاسعة ، رغم أن المواصلات كانت بدائية .

ولاشك أن سلطات الولاية اختلفت باختلاف مراكز الخلفاء وتقلبت بين القوة والضعف ، وتغير طابعها من العروبة فى عهد الخلفاء الراشدين وخلافة بنى أمية الى العجمى على أثر ضعف خلفاء بنى العباس .

وفيما يلى نعرض لنظرية الولاية أو الامارة على الأقاليم كما صاغها فقهاء المسلمين . وقد فرق الفقهاء بين كل من الولاية (أو الامارة) العامة والخاصة على النحو التالى :-

١ - الامارة العامة

ويقصد بالامارة العامة تلك التى يشمل اختصاصها كافة الأمور المتعلقة بالبلدة أو الأقاليم : ووفقا للتقاليد التى سادت الدولة العربية الأولى ميز الفقهاء بين نوعين من الامارة أو الولاية ، وهما امارة الاستكفاء ، وامارة الاستيلاء ، ونعرض لكل منهما فيما يلى :-

أولا : امارة الاستكفاء : وهى الامارة التى يبرمها الخليفة عن رضا واختيار بأن يعهد الى أحد المسلمين بشئون اقليم من أقاليم الدولة ، ويتم التقليد فيها بأن يفوض الخليفة الى الوالى أو الأمير ، امارة بلد أو اقليم أو ولاية على جميع اهله ، ونظرا فى المعهود من سائر أعماله ، فيصير عام النظر فيما كان محدودا من عمل ومعهودا من نظر .

ولقد أبرز الماوردى سبعة أمور يمارسها الأمير ذو الولاية العامة فى امارة الاستكفاء وهى :-

١ - النظر فى تدبير الجيوش وترتيبها فى النواحى وتقدير أرزاق الجند ، الا أن يكون انخليفة قد سبق الى ذلك .

٢ - النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكام .

٣ - جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها .

٤ - حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل .

٥ - اقامة الحدود فى حق الله وحقوق الادميين .

٦ - الامامة فى صلاة الجمع والجماعات والاستخلاف عليها .

٧ - معاونة المسلمين على أداء فريضة الحج .

(٥ - نظم الحكم والادارة)

ويضاف الى هذه الاختصاصات ، اختصاص ثامن ، وذلك بالنسبة الى الوالى الذى يجاور بلاد الأعداء ، وهو جهاد أولئك الأعداء والتصرف فى الغنائم وفقاً لأحكام الشريعة . والشروط المتطلبية فى الامارة العامة هى ذات الشروط المطلوبة فى وزارة التفويض لأن الولاية فى المنصبين من نوع واحد ، والفارق بينهما أن سلطة وزير التفويض ، تشمل الدولة كلها فى حين تقتصر اختصاصات أمير الاقليم على اقليمه .

ولكن وزير التفويض يعتبر فى السلم الادارى سلطة أعلى من الأمير أو الوالى ذى الولاية العامة . ولهذا فان لوزير التفويض سلطة الرقابة على ولاية الأقاليم وتصفح أعمالهم ، بل وله عزلهم فى بعض الحالات .

وللأمير ذى الولاية العامة ، أن يستوزر لنفسه وزير تنفيذ ، سواء استأذن الخليفة فى ذلك أو لم يستأذنه ، ولكنه لا يملك بغير إذن الخليفة أن يقيم لنفسه وزير تفويض « » لأن وزير التنفيذ معين ، ووزير التفويض مستبد » .

ثانيا : امارة الاستيلاء :

وهى التى يستولى فيها أحد الأفراد على السلطة بالقوة ، فيقره الخليفة على امارته ، ويفوض اليه تدبير أمورها وسياستها .

لكن الخليفة يحتفظ بكافة الاختصاصات المتعلقة بأمور الدين ، فاذا أجاز اقرار المتسلط على الولاية ، فذلك خضوع لحكم الاضطرار ، أما أحكام الدين فلا يمكن التهاون فيها ، ولذلك فان الماوردى قد قيد هذا النوع الاستثنائى من الولاية بسبعة شروط يتقيد بها الأمير المستولى على النحو التالى :

١ - حفظ الامامة فى خلافة النبوة وتدبير أمور الملة ، لحفظ أحكام الشريعة .

٢ - ظهور الطاعة الدينية التى يزول معها حكم العناد .

٣ - اجتماع الكلمة على الألفة والتناصر ، ليكون للمسلمون يداً على من سواهم .

٤ - أن تكون عقود الولايات الدينية جائزة ، والأحكام والأقضية فيها نافذة .

٥ - أن يكون استيفاء الأمور الشرعية بحق تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحها أخذها .

٦ - أن تكون الحدود مستوفاة بحق ، وقائمة على مستحق .

٧ - أن يكون الأمير في حفظ الدين ورعا من محارم الله ، ويأمر بحقه أن الطيع ، ويدعو الى طاعته ان عصى .

وواضح أن هذا النوع من التولية ، انما هو أمر استثنائي بحت ، ولا يكون الا في حالة تفكك الدولة وضعف سلطة الخليفة ، ولهذا فانه لم يعرف الا بعد ضعف الخلافة العباسية في بغداد على نحو ما تفصله كتب التاريخ .

٢ - الامارة الخاصة

وهي التي تتخصص فيها سلطة الأمير بنوع بعينه من الأمور ، ولهذا عرفها الماوردي بأنها « أن يكون الأمير مقصورا على تدبير الجيش ، وسياسة الرعية ، وحماية البيضة ، والذب عن الحرم ، وليس له أن يتعرض للقضاء والأحكام ولالجباية المخراج والصدقات » .

ولقد كانت امارة الولاة في أول الامر عامة ، فكانوا صورا متكررة من الخليفة في اقاليمهم .

ولكن لما استقرت دعائم الدولة ، وتعقد الجهاز الادارى فيها . بدأت امارة الولاة تتخصص . فحين ولى عمرو بن العاص مصر . كانت ولايته عامة ، ثم لم يلبث الخليفة عمر أن عين شخصا آخر لجباية الخراج هو عبد الله بن سعد بن أبى سرح ، ثم عين قاضيا يفصل في الخصومات فصارت سلطة الوالى مقصورة على قيادة الجيش وإمامة الصلاة وحفظ الامن وسياسة الرعية .

السلطة التشريعية فى الدولة الاسلامية

والتشريع الاسلامى

تعريف التشريع :

التشريع هو مجموعة القواعد القانونية التى تحكم أعمال المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من اقضية وحوادث .

أما مهمة التشريع فهى سلطة سن القوانين المذكورة .

أما السلطة التشريعية (المشرع) فهى الجهة التى تملك عمل التشريع :

التشريع فى الدول الحديثة

ان معنى التشريع فى الدولة الحديثة هو ذات المعنى الذى سبق ذكره ، أى أنه مجموعة القواعد القانونية التى تحكم أعمال المكلفين وتنظم نشاطهم وما يحدث لهم من اقضية ومنازعات ، والتشريع بمعناه الواسع يشمل كل قواعد القانون الوضعى القائم فى الدولة ، فهو يشمل كل قاعدة عامة أيا كان مصدرها ، ومصادر القواعد القانونية المكتوبة هى الدستور ، والقوانين واللوائح وهى ما يصدر عن السلطة التنفيذية من قواعد تشريعية فى حدود الاختصاص المقرر لها ، كما يدخل فى التشريع بمعناه الواسع القواعد القانونية غير المدونة المستمدة من مصادر أخرى كالعرف والمبادئ القانونية العامة .

والتشريع بالمعنى الواسع ملزم للجميع يخضع له الحكام والحكومات على السواء ، وهذا هو ما يعبر عنه بمبدأ الشرعية . أو سيادة القانون . وفى الدولة الشرعية التى يسير الحكم فيها على أساس من سيادة القانون ، لا فارق بين الأفراد وبين الحاكم فى الالتزام بالقانون واحترامه .

والتشريع الوضعى له مراتب مختلفة من حيث القوة ، فالقواعد الدستورية فى القمة ، ويليهما القوانين التى تصدر فى الأصل عن السلطة التشريعية . ثم يليها اللوائح وهى قرارات تصدر من السلطة التنفيذية فى حدود ما يخولها الدستور والقانون من اختصاص ، متضمنة قواعد عامة مجردة يلتزم بها الأفراد كما تلتزم بها الإدارة طالما كانت هذه اللوائح قائمة ومعمولا بها .

وهذا التدرج بين القواعد القانونية يؤدى الى وجوب تقييد القاعدة القانونية الدنيا بالقاعدة القانونية العليا .
وفيما يلى نعرض لتلك القواعد ذات المراتب المختلفة .

أولا : الدستور :

الدستور هو مجموعة القواعد القانونية الرئيسية فى الدولة ، وهى التى تحدد وضع الدولة وشكل الحكومة وتنظيم السلطات المختلفة فيها من حيث التكوين والاختصاص ، مع بيان العلاقات بينها وموقف الأفراد منها وتقرر ما للفرد من حقوق وحريات ، وما عليه من واجبات .

وتتضمن نصوص الدستور أعلى القواعد القانونية فى الدولة ، فالدستور هو رأس البناء القانونى فى الدولة . وله مكان الصدارة ولا يجوز لأى قاعدة قانونية أخرى مخالفته .

وهذا المعنى هو ما يعبر عنه بمبدأ سمو الدستور .

ما هى السلطة التى تملك وضع الدستور :

السلطة التى تملك وضع الدستور ، أو المشرع الدستورى ، تختلف من دولة لأخرى وأهم الأساليب المتبعة فى هذا الشأن ثلاثة :-

(١) اصدار الدستور بواسطة الحاكم . (الملك - أو رئيس انجيمورية) .

وهذا الأسلوب أكثر بعدا عن الديمقراطية ، وقد يكون من أسباب الالتجاء اليه اما تمسك الملوك بسلطانهم ، وكان تدعو ظروف الحكم فى بعض الأحيان الى اتباع هذا الأسلوب ، كما يحدث غالبا فى أعقاب الثورات أو الانقلابات ، ومن أمثلة الدساتير التى صدرت بهذا الأسلوب ، الدستور المصرى الصادر فى سنة ١٩٢٣ ، وكذلك الدستور المصرى فى سنة ١٩٦٤ .

ويعيب هذا الأسلوب أنه يعطى مرونة كبيرة لتعديل الدستور ، إذ يستطيع مصدره أن يعدله بسهولة . وهذا ما يؤدي الى عدم استقرار أداة الحكم ونظامه .

(ب) اصدار الدستور بواسطة جمعية تأسيسية :

وذلك بأن « ينتخب الشعب جمعية تأسيسية مهمتها وضع الدستور ثم يصدره رئيس الدولة » .

وهذه الوسيلة أكثر ديمقراطية وادعى للاستقرار ، من أمثلتها دستور دولة الكويت .

(ج) اصدار الدستور بناء على استفتاء عام :

وفى هذه الحالة تتولى الحكومة بواسطة لجان فنية متخصصة ورجال سياسة وضع مشروع الدستور ، ثم يعرض على الشعب فى استفتاء عام يشترك فيه كل من له حق التصويت والانتخاب ، فاذا أقرته أغلبية الشعب أصبح دستورا .

وهذا الأسلوب هو تطبيق من تطبيقات الديمقراطية المباشرة حيث يشترك الشعب فى وضع قانونه الاسمى ويسهم فى اقراره .

ومن أمثلة الدساتير التى صدرت بهذا الأسلوب دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى ١١ سبتمبر سنة ١٩٧١ .

ملحوظة هامة :

ويلاحظ ان المشرع الدستورى ، فى الصور الثلاث المتقدمة ، سواء كان الحاكم أو الجمعية التأسيسية أو الشعب عن طريق الاستفتاء لا يوجد ما يقيدده فيما يسن من قواعد سوى ما يعتقده من أسس يراها صالحة للمجتمع ، ولا توجد قواعد قانونية يلزمه التقيد بها .

ثانيا : القوانين (أو التشريعات العادية) :

هذه القوانين هى التى تضعها السلطة التشريعية لتنظيم شئون المجتمع فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من المجالات ، ومع مراعاة الالتزام بالقواعد التى يقررها الدستور فالمشرع العادى يقيد بما يقرره المشرع الدستورى من قواعد .

والسلطة التى تسن هذه القوانين العادية هى السلطة التشريعية ، وهى إحدى سلطات الدولة يعهد إليها هذا الاختصاص بحكم الدستور وتتكون فى أغلب الدول الحديثة (خاصة الدول التى تأخذ بالنظام

النيابى) من أعضاء منتخبين بواسطة الشعب ، فكان الشعب يمارس الاختصاص التشريعى بواسطة نوابه .

ومن الأمثلة على ذلك دستور جمهورية مصر العربية الذى يعهد بالسلطة التشريعية الى مجلس منتخب يسمى « مجلس الشعب » .

على أن الدستور نفسه قد يخول رئيس الدولة فى بعض الأحيان سلطة اصدار قوانين (أو قرارات لها قوة القانون) فى احوال معينة ، منها أن يكون الجهاز التشريعى المنتخب غير قائم لآى سبب من الأسباب ، أو أن يكون مفوضا من البرلمان فى اصدار قوانين فى موضوعات معينة وبشروط خاصة يحددها البرلمان (أى مجلس الشعب ، أو مجلس الأمة ، أو أى مسمى آخر يطلقه الدستور على السلطة التشريعية) .

ثالثا : اللوائح :

يقصد باللوائح القرارات العامة التى تتضمن قواعد عامة مجردة تنظم الامور الواردة بها ، والتى تصدر من رئيس الدولة أو من معاونيه فى السلطة التنفيذية كالوزراء وغيرهم وذلك استنادا الى اختصاص مخول لمن يصدر اللائحة ، إما بموجب الدستور أو أى قانون .

وبحسب الأصل فان هذه اللوائح تعنى بأمور أقل أهمية مما ينظمه القانون ، أو تعالج تفصيلات لا يتسع لها القانون .

وينتقد مصدر اللائحة بقواعد الدستور وبقواعد القانون ، فلا يجوز للائحة باعتبارها فى مرتبة أدنى أن تخالف قاعده أعلى فى مجال التدرج التشريعى .

تلك خلاصة عاجلة عن السلطة التشريعية والتشريع فى الأنظمة الحديثة .

التشريع فى الدول الاسلاميه

أوضحنا فيما سلف أن التشريع فى الاصطلاح الشرعى هو سن القوانين التى تحكم أفعال المكلفين ، وما يحدث لهم من أقضية وحوادث

وينقسم التشريع الإسلامى الى قسمين :

١ - تشريع من عند الله سبحانه أنزله على رسوله فى القرآن ، أو ألهمه الرسول عليه الصلاة والسلام فصدرت عنه سنة قولية وعملية أقره الله سبحانه عليها ، وهذا هو التشريع الإلهى .

٢ - تشريع سنه المجتهدون من الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة المجتهدين ، استنباطا من نصوص التشريع الإلهى . وروحها ومعقولها ، ومما أرشدت إليه من مصادر . وهذا التشريع وإن اعتبر من قبيل التشريع الإلهى باعتبار مرجعه وقيامه على أحكام الإسلام الأساسية كما وردت فى القرآن والسنة إلا أنه من ناحية أخرى يعتبر من قبيل التشريع الوضعى باعتباره من عمل المجتهدين .

التشريع الإسلامى فى عهد الرسول :

هذا العهد على قصر مدته قد خلف أسس التشريع الإسلامى الكامل ، فقد نزل فيه القرآن ، كما صدرت السنة النبوية وتقررت ، وفيها نصوص الأحكام ، والأصول التشريعية الكلية ، كما أن فيها التوجيه الى المصادر والتوجيه للتعرف على الأحكام التى تنظم مالا نص على حكمه .

سلطة التشريع فى هذا العهد :

كانت سلطة التشريع فى هذا العهد لرسول الله ﷺ ، فمع وجود رسول الله ﷺ كان المسلمون يعرضون أمورهم ومساائلهم ومشاكلهم فيجيب عليهم ، إما بما يوحى إليه من آيات القرآن ، وإما باجتهاده الذى يعتمد

فيه على الهام من الله ، أو على ما يهديه اليه عقله وبحثه وتقديره .
وكل ما صدر عنه ﷺ هو قانون واجب على المسلمين اتباعه .

وقد ورد فى الآثار الصحيحة : أن بعض الصحابة اجتهد فى عهد الرسول ﷺ وقضى باجتهاده واستنشط الأحكام فى بعض الوقائع ، بل أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد أجاز لصحابته الاجتهاد خال حياته ، وأشهر ما يروى فى هذا السبيل قصة معاذ بن جبل ، حين بعثه الرسول الى اليمن ، وسأله بم تقضى اذا عرض لك قضاء ، فأجاب معاذ . اقضى بكتاب الله فان لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ ، فان لم أجد اجتهد رأيى ، فكان تعقيب الرسول على ذلك « الحمد لله الذى وفق رسول الله الى ما يرضى الله ورسوله » .

ويرى المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف أن كل ما صدر من اجتهادات فى عهد الرسول ﷺ « لا تدل على أن أحدا غير الرسول كان له سلطة التشريع فى عهد الرسول ، لأن هذه الجزئيات منها ما صدر فى حالات خاصة تعذر فيها الرجوع الى الرسول لبعده المسافة أو لخوف فوات الفرصة ، ومنها ما كان القضاء والافتاء فيه تطبيقا لا تشريعا ، وكل ما صدر منه من أى صحابى عن اجتهاده فى أى قضاء أو أية واقعة لم يكن تشريعا للمسلمين وقانونا ملزما لهم الا باقرار الرسول ، فالرسول فى حياته كانت فى يده وحده السلطة التشريعية ، وما صدر عن غيره لم يكن تشريعا الا باقراره » .

واذن فكل ما شرع من الأحكام فى عهد الرسول ﷺ كان مصدره الوحي الالهى أو الاجتهاد النبوى ، وكانت وظيفة الرسول ﷺ التشريعية بالنسبة للمصدر الأول هو تبليغ وتبيين ، تنفيذ لقوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) أما الاجتهاد النبوى فكان أحيانا يعبر عن الهام الهى وأحيانا أخرى يقوم على الاستنباط للحكم بما تهدى اليه المصلحة وروح التشريع .

وفى جميع الاحوال فان التشريع الاسلامى فى عهد الرسول مرده الى الله فهو اما قرآن ، واما اجتهاد للرسول تعبيرا عن الهام الهى واما اجتهاد للرسول ﷺ ببخه ونظره ، ولكنه ملحوظ بعناية الله ، يقره اذا أصاب ويرده الى الصواب اذا لم يصب .

المبادئ العامة التى بنى عليها التشريع الإسلامى فى هذا العهد :

هذا العهد هو عهد التأسيس والبناء ، وقد تضمن القرآن أسس التشريع الإسلامى وأهم هذه الأسس :

١ - التدرج فى التشريع .

٢ - التقليل من التقنين .

٣ - التيسير والتخفيف .

٤ - مسايرة التشريع لمصالح الناس .

١ - التدرج فى التشريع :

فالقرآن قد نزل على الرسول منجما ولم يشرع دفعة واحدة ، وكذلك الشأن بالنسبة لما صدر من السنة ، وكان لكل حكم تاريخ لصدوره وسبب لتشريعه ، والتدرج الزمنى يسر على الناس فهم الأحكام والوقوف على أسباب تشريعها .

وبالإضافة الى التدرج الزمنى ، فقد كان أخذ المشرع بسنة التدرج من الناحية الموضوعية ، وترفق بالمسلمين فى أول عهدهم بالإسلام ولم يشق عليهم ، بل سلك بهم سبيل التدرج ، سواء فى أبعادهم عما درجوا عليه قبل الإسلام من خصال يابهاها الإسلام ، أو بالنسبة لما فرضه عليهم من تكليف بحكم الإسلام ، فكان التدرج فى تحريم الخمر والميسر على مراحل ، ففي البداية بين القرآن أن الخمر إثمها أكبر من نفعها ، ثم حرم على المسلمين الصلاة وهم سكارى ، ثم حسم الأمر فى النهاية مقروا أنها رجس من عمل الشيطان وأمر باجتنابها - كذلك فان التشريع قد بدأ بالحض على الصدقة ثم انتهى الى تقرير الزكاة ركنا من أركان الدين .

٢ - التقليل من التقنين :

والحكمة فى ذلك أن التشريع موضوع لسد حاجات الناس وتحقيق مصالحهم فينبغى أن يكون فى حدود هذه الحاجات والمصالح ، ويترك ما عداه للأصل العام وهو الإباحة .

٣ - التيسير والتخفيف :

وتلك من أبرز مميزات التشريع الإسلامى ، فإن الكثير من أحكامه تعلن اتجاه الشارع الى التخفيف والتيسير ، كقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) .

وقوله تعالى : (يريد الله أن يخفف عنكم . وخلق الإنسان ضعيفا)

وروى عن رسول الله ﷺ أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما .

وقد تضمن التشريع الإسلامى أصولا كلية عامة ، تدل على اليسر والتخفيف كالرخص التى شرعها الله ، وإباحة المحظور للضرورة ، والعفو عن خطأ الجاهل أو الناسى . . الخ .

٤ - مساهمة التشريع لمصالح الناس :

يتضح من النصوص القرآنية ومن السنة ، أن الشارع قد علل كثيرا من الأحكام بمصالح الناس ، بما يقطع بأن هذه المصالح هى مقصود التشريع ، وأن الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما ، ولهذه المصالح أيضا راعى الشارع العرف مادام لا يهدم أصلا من أصول الدين .

وعلى العموم فإن عهد الرسول عليه الصلاة والسلام قد خلف المصدرين الأساسيين للتشريع وهما : القرآن والسنة . وهما القانون الأساسى للمسلمين ومرجع كل مجتهد إسلامى فى أى زمن ، يأخذ بأحكامهما ويجتهد فى ضوئهما ويهتدى بروحهما ، لا يخالفهما ولا يخرج عن مبادئهما .

فإذا كان النص قطعياً - فإن على المسلمين الأخذ به على سبيل الالتزام ، وسواء ورد هذا النص فى القرآن أو السنة . وليست كل النصوص كذلك - أى بالنسبة لنصوص القرآن والسنة عندما يكون المعنى المأخوذ منها ظنياً ويحتمل الخلاف ، وعندما يختلف الشأن فى تقدير الرواية بالنسبة للحديث ، فإن الأمر يقتضى الاجتهاد من فقهاء المسلمين لتحديد المقصود .

- وكذلك احتاجت الأمة الإسلامية الى اجتهاد الفقهاء ليعضوا الضوابط والقواعد الكلية المستمدة من روح الشريعة ومضمونها العام لتطبق على الوقائع التى لا يوجد نص صريح يحكمها - وهى وقائع كثيرة متجددة ومتغيرة تبعاً لظروف الزمان والمكان .

وفى هذا المعنى يقول الشهرستانى « نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولا يتصور ذلك أيضاً ، فالنصوص اذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يحكمه ما يتناهى لذا فقد علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار ... » .

(تاريخ الفقه الإسلامى د . محمد يوسف موسى ص ٢٨) .

ولقد أدرك المسلمون ذلك من أول الأمر ، فتصدوا لهذا الواجب الضخم من بدء عهد الصحابة .

التشريع الإسلامى فى عهد الصحابة :

يبدأ عهد الصحابة من سنة ١١ للهجرة بعد وفاة الرسول وينتهى بانتهاء القرن الهجرى الأولى .

وقد تولى السلطة التشريعية فى هذا العهد أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام فقد رأى هؤلاء أن عليهم واجباً تشريعياً لا بد أن يقوموا به بأن يوضحوا للمسلمين من نصوص القرآن والسنة ما يحتاج الى تفسير ، وأن يعملوا على نشر ما حفظوا من القرآن والحديث ، وأن يتصدوا للفتوى فيما يجد من وقائع وأقضية ، ذلك أن نصوص القرآن

والسنة لم تكن كلها من القطعية والوضوح بحيث يمكن لكل واحد أن يرجع إليها ، بل تحتاج في فهمها إلى مستوى معين من العلم والمعرفة ، كما أن القرآن والسنة لم تكن قد انتشرت بين المسلمين الانتشار الكافي ، فضلا عن ذلك فقد جدد وقائع وأقضية بعد وفاة الرسول وانتهاء الوحي ، مما يحتاج إلى الاجتهاد للتعرف على أحكامها .

ولقد قام الصحابة بهذا الواجب التشريعي الضخم ، فكانوا رجال السلطة التشريعية في هذا العهد ، على أنه يلاحظ أن رجال السلطة التشريعية في هذا العهد لم يكتسبوا سلطاتهم من تعيين أو انتخاب وإنما كسبوها بصفاتهم الشخصية وما كان من صحبتهم للرسول وحفظهم للقرآن والسنة ومشارفتهم لأسباب التنزيل ، فكانوا أهلا لأن يجتهدوا ، وأهلا لثقة المسلمين ، ويكفي أن نذكر من هذا الجيل الخلفاء الراشدين الأربعة: وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وأضرابهم .

وكانت مصادر التشريع في هذا العهد ثلاثة : هي القرآن والسنة واجتهاد الصحابة .

فإذا عرض الحادث أو الواقعة بحثوا في كتاب الله فإن لم يجدوا حكما بحثوا عنه في السنة ، فإن لم يجدوا فيها اجتهدوا للوصول إلى الحكم بالقياس على ما ورد فيه النص أو بما يتفق مع روح التشريع والمصلحة .

وكانوا في أول هذا العهد ، في خلافة أبي بكر وعمر ، يتولون سلطتهم التشريعية مجتمعين ، وما يصدر عنهم يعتبر حكم جماعتهم :

يدل على ذلك ما جاء عن البغوي في مصابيح السنة : كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله ، فإن وجد فيه ما يقضى به بينهم قضى به ، وإن لم يجد في الكتاب وعلم عن رسول الله في ذلك الأمر سنة قضى بها ، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين ، قال : أتأتى كذا

وكذا ، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فى ذلك بقضاء ، فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه قضاء ، فيقول أبو بكر . الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ عن نبينا ، وإن أعياءه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رعوس الناس وخيارهم ، فإن اجتمع رأيهم على أمر قضى به .

وكان عمر يفعل ذلك ، فإن أعياءه أن يجد فى القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبى بكر قضاء ، فإن وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به ، والا دعا رؤوس المسلمين فإن اجتمعوا على شيء قضى به .

وكان أغلب الصحابة فى هذه الفترة الزمنية بالمدينة وكانوا يشاركون فى الأمور على ما ذكرنا ، ولذلك قل الخلاف حول تقرير الاحكام واستنباطها .

على أن الأمر لم يستمر على ذلك طويلا ، فقد فتح الله على المسلمين بلادا كثيرة وانتشر الصحابة فى مختلف الامصار ، ولم يعد من اليسير جمعهم ، وبدأوا يمارسون سلطتهم التشريعية فرادى وجماعات ، وترتب على ذلك أن اختلفت الاحكام لاسباب عديدة منها :

١ - أن آيات الاحكام فى القرآن وكذلك الاحاديث ليست كلها قطعية فى دلالتها ، وترتب على ذلك اختلاف فى فهمها ، كل يفهمها على أساس ما يترجح لديه من قرائن ودلائل .

٢ - أن السنة لم تكن مدونة فى هذا العهد ، وقد يعلم الحديث احد المشرعين ولا يعلمه الآخر .

٣ - أن البيئات التى يعيش فيها المسلمون أصبحت مختلفة ، والمصالح متباينة .

٤ - أن الانقسامات السياسية التى حدثت فى العالم الاسلامى . خاصة بعد ما كان من خلاف حول الخلافة بين على ومعاوية . كان لها اثرها البالغ فى التشريع فالخوارج مثلا كانوا فى الغالب لا يأخذون

بالحاديث التي رواها خصومهم ، والشيعية انجازوا الى ما رواه ائمتهم ،
أما جمهور المسلمين من الفقهاء فكانوا يحتجون بكل حديث صحيح رواه
الثقات العدول ، وقد ترتب على ذلك اختلاف كثير فى الأحكام نتيجة
هذا الخلاف فى النزعة السياسية .

ومن أهم ما طرأ على المصادر التشريعية فى هذا العهد ، ما كان
من أمر أبى بكر بجمع القرآن فى كتاب واحد ، وما كان من نشر عثمان
للقرآن ، وبهذا حفظ القرآن فى مصحف واحد ، ضمن المسلمون به أن
لا يناله أى اختلاف أو تحريف وصدق قوله تعالى « انا نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون » .

هذا ما كان بالنسبة للمصدر الأول وهو القرآن ، أما المصدر الثانى
رهو السنة فقد ظل بلا تدوين ، وقد خشى عمر بن الخطاب وغيره من
الخلفاء تدوينه ، حتى لا تختلط السنة بالقرآن ، وكان لهذا الاتجاه أثره
الطيب فى حفظ القرآن ، وإن أنتج أثرا مغاييرا بالنسبة للسنة ذاتها ، مما
فتح الباب فيها واسعا للاختلاق والدس ، بحيث ثارت الشكوك كثيرة حول
صحة الكثير من الأحاديث خاصة وإن السنة قد بقيت دون تدوين قرابة
فرن من . الزمان حينما أصر الخليفة عمر بن عبد العزيز على تدوينها
وأنفذ قراره .

التشريع الاسلامى فى عهد التدوين والائمة المجتهدين :

يبدأ هذا العهد من أوائل القرن الثانى الهجرى وينتهى فى أواخر
القرن الرابع الهجرى ، وهذا هو العصر الذهبى للتشريع الاسلامى .

فقد ظهر عدد كبير من المجتهدين الاعلام منهم أئمة المذاهب الاربعة
وغيرهم ، وتم فيه تدوين السنة منذ بداية القرن الثانى بتكليف من الخليفة
عمر بن عبد العزيز كما شمل التدوين فتاوى الصحابة والتابعين وكتب
التفسير وفقه الائمة المجتهدين واصول الفقه .

وقد ساعد على ازدهار هذا العهد التشريعى ، ما أدى اليه اتساع
رقعة الدولة وتعدد مصالحها وتشابكها وتباينها بحسب اختلاف ظروف
الزمان والمكان مما أوجد الحاجة الماسة الى من يرشد الناس الى حكم
الله فيما ينجم لهم أو يثور بينهم من تصرفات ومسائل وأقضية .

وقد تصدى الفقهاء لهذه المهمة وسهل لهم الطريق ما وجدوه ميسرا

أمامهم من مصادر التشريع ، القرآن مدون ومنشور بين عامة المسلمين ،
والسنة دون ونشر أكثرها منذ بداية القرن الثانى الهجرى ، كما أطلعوا
على اجتهادات أسلافهم من الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ، يضاف
الى ما تقدم حرص المسلمين فى ذلك العهد من أفراد وولاة وقضاة على
ان تكون أعمالهم مطابقة للشريعة .

وقد خلف الصحابة فى القيام بمهمة التشريع من تلقى عنهم وصاحبهم
وقد عرفوا بالتابعين أى تابعى الصحابة ، ومن بعدهم قام بها تابعو
التابعين وجماعة من الفقهاء منهم الأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك
والشافعى وابن حنبل .

وقد جرى الاصطلاح على تقسيم هؤلاء العلماء جميعا الى طبقات ،
طبقة الصحابة ثم طبقة التابعين (طبقة تابعى التابعين ثم طبقة الأئمة
المجتهدين .

وكما سلف القول ، فان هؤلاء الرجال فى مختلف الطبقات لم تكن
لهم سلطة التشريع على أساس تولية أو تعيين من قبل الخليفة أو الوالى ،
وإنما وثق المسلمون بهم فرجعوا إليهم .

ولقد كان المجتهدون فى بادىء الامر (فى بدايات القرن الثانى
الهجرى ، يشرعون أو يفتون مستقلين كل عن الآخر) الا أنه طرأت
بعد ذلك عوامل أدت الى اختلاف المسالك التشريعية لهم لاسباب عدة
منها :

١ - الاختلاف فى تقدير الاخذ بالحديث طبقا لطريقة روايته ،
فمنهم من يستلزم فيه التواتر أى يروى الحديث عن الرسول جمع لا يحتمل
اجتماعه على الكذب ، وأن ينقله عنهم جمع مماثل ، وهكذا حتى يصل
الى المجتهد ، ومنهم من يكتفى بالحديث المشهور ، أى الذى يرويه عن
الرسول صحابى أو جمع لا يبلغ حد التواتر ، ثم يرويه بعد ذلك جموع
تبلغ حد التواتر ، ومنهم من يأخذ بالاضافة الى ذلك بحديث الاحاد
وهو ما رواه عن الرسول واحد أو عدد لم يبلغ حد التواتر فى مراحل
النقل المختلفة ، وهذا كله مؤسس على استلزامهم القطع فى الرواية أو
الاكتفاء بغلبة الظن على صحة نسبتها الى الرسول .

٢ - الخلاف فى التزامهم بفتوى الصحابى :

فقد ثار الخلاف بينهم فى تقدير مكان رأى الصحابى (أو كما يسمونه مذهب الصحابى) بين الأدلة الشرعية ، وهل يأتى بعد القرآن والسنة والاجماع ، وقبل القياس أو لا يؤخذ به .

وقد اتفق الرأى على أن قول الصحابى ليس حجة على صحابى مثله ولا فى عهده .

أما بعد عهد الصحابة فقد ثار الخلاف ، فيرى أبو حنيفة النقيس برأى الصحابى إذا كان واحداً ، فإذا تعددوا واختلفوا كان له أن يأخذ برأى أى منهم ولكن لا يخالفهم جميعاً ، أما بعد عهد الصحابة ، فلا قيد عليه بالنسبة لأراء التابعين ومن تلاهم .

سئل أبو حنيفة : إذا قلت قولاً وكان فى كتاب الله ما يخالف قولك؟

قال : أترك قولى لكتاب الله تعالى .

ف قيل له : فإذا كان خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يخالف قولك

قال : أترك قولى بخبر الرسول ﷺ .

ف قيل له : فإذا كان قول الصحابى يخالف قولك ؟

قال : أترك قولى لقول الصحابى .

ف قيل له : فإذا كان قول التابعى يخالف قولك ؟

قال : إذا كان التابعى رجلاً فانا رجل .

أما الامام الشافعى فقد ورد عنه ما يأتى فى كتاب الام :

« لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتى إلا من جهة خبر لازم - وذلك الكتاب والسنة - أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا » .

أي أن الشافعي يرى عدم التقيد برأي الصحابي - إلا إذا كان مجتهدو الصحابة قد أجمعوا عليه ، أما الصحابي الواحد فلا يقيده ، بعكس أبي حنيفة (وكذلك ابن حنبل) ، إذ يريان التقيد به على ما سلف بيانه .

٣ - الاختلاف حول التعرف على علل الأحكام في المسائل التي لم يبين الشارع علتها في النص .

وفي هذا مجال واسع في الاختلاف ، وبالتالي تأثير بالغ على الأحكام التي يصل إليها المجتهد بطريق القياس ، إذ عند الخلاف في تخريج علل الأحكام المنصوص عليها يجرى الخلاف في الأحكام التي تبني عليها .

اختلاف النزعة التشريعية :

فأهل الحديث يجعلون جل اعتمادهم على الحديث ، وعلى الأخذ بظاهر النصوص ولا يصرفونها إلى معان أخرى أخذاً بعلّة الحكم .

وأهل الرأي : ونزعتهم تتجه إلى إمعان النظر في مقاصد الشارع وأسس التشريع على أساس أن الأحكام الشرعية مقصود بها تحقيق مصالح الناس ، وعلى هذا الأساس يفهمون النصوص ، ويستنبطون الأحكام ، ولو أدى ذلك إلى صرف النص عن ظاهره .

ومن الفريق الأول أهل الحجاز ، ومن الفريق الآخر أهل العراق ، وكلاهما يعتمد على النص وعلى الرأي ولكن يغلب كل فريق اتجاهها معيناً على ما سلف بيانه .

وأسباب الخلاف بين النزعتين ترجع أولاً : إلى أن أهل الحجاز كان لديهم الكثير من الأحاديث وفتاوى الصحابة فاعتمدوا على هذه الثروة ولم يتوفر ذلك لفقهاء العراق فاعتمدوا على العقل وتفهم معقول وعلّة التشريع ، وثانياً : أن خشية فقهاء العراق بما طرأ من افتراء على

الأحاديث في بلدهم نتيجة للخلافات السياسية وكثرة الدخلاء دفعتهم إلى الاعتماد على القرآن ، وعلى الرأي في كثير من الأحوال وإلى التشدد في قبول رواية الأحاديث وثالثا : لأن بيئة العراق ومعاملات أهله تختلف كثيرا عن بيئة الحجاز ، فكان أفق البحث ومجاله في العراق أوسع .

وعلى أى حال فقد كان هذا العهد هو أغنى العهود الإسلامية في الفقه والتشريع وفيه تكونت المذاهب السائدة إلى اليوم ، وتم فيه تدوين صياح السنة وتدوين الأحكام الفقهية في موضوعات فقهية يرجع إليها المسلمون إلى اليوم ، كما دون علم أصول الفقه ، ومن أشهر ما كتب فيه الرسالة الأصولية للإمام الشافعي .

وبهذا تبلورت مجموعة القواعد التي سار عليها المجتهدون في استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية ، سواء ما كان من هذه الأدلة محل اتفاق بين الفقهاء أو محل اختلاف ، وسواء منها الأدلة العقلية أو الشرعية .

وتحددت الأدلة الشرعية في القرآن والسنة ، الاجماع ، مذاهب الصحابي ، والقياس ، والاستحسان ، المصلحة المرسلة ، العرف ، شرع من قبلنا ، والاستصحاب ، وذلك إلى جانب ما دون من الأحكام الشرعية الكلية وشروط الاجتهاد والمجتهدين .

والقواعد الكلية (الموضوعية) التي يرجع إليها للتعرف على الأحكام التي تجرى على وقائع الناس ومعاملاتهم تنقسم إلى قسمين .

١ - قواعد كلية منصوص عليها في القرآن الكريم أو السنة النبوية .

ومن أمثلتها ما ورد في الآيات الكريمة (وما جعل عليكم في الدين من حرج)

- (ولا تزرر وازرة وزر أخرى) - (وجزاء سيئة سيئة مثلها . الخ) .

ومن السنة النبوية : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » : « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » .

فهذه كلها قواعد كلية منصوص عليها ويندرج تحتها ويحكم بها ،
كل أحاد الوقائع والتفصيلات التي تدخل تحت موضوعها .

٢ - قواعد كلية غير منصوص عليها صراحة في القرآن والسنة .
وقد استنبطها المجتهدون من أدلة متفرقة - وتتفق مع مقاصد الشريعة
من المحافظة على روح الاسلام في التشريع ومثله العليا ، والعدل ،
والمساواة ، وتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنهم ومراعاة الضرورة
ورفع الحرج والتيسير ... الخ . وكما يقول الفقيه القرافي ان هذه
القواعد الكلية مشتملة على أسرار الشريعة وحكمها .

وهكذا يبدو أن هذه القواعد الفقهية (أو التشريعية الوضعية)
إنما هي أصول فقهية ذات صياغة موجزة تتضمن أحكاما تشريعية عامة
في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها .

وهذه القواعد في دقتها وتاصيلها وحسن صياغتها لا تقل روعة
عن المبادئ القانونية العامة المعروضة في الفقه والقانون والعمل
القضائي في العصر الحديث .

بل هي في إحاطتها وشمولها ودقتها تتفوق كما وكيفا على
ما يعرف حاليا بالمبادئ القانونية العامة (١) .

(١) يقرر الفقه الحديث ، أن الدولة القانونية هي الدولة التي
تقوم على مبدأ الشرعية أي سيادة حكم القانون ، بمعنى أن جميع
الأنشطة في الدولة تخضع للقانون - ويقصد هنا القانون بمعناه الواسع
سواء كان تنوصلا مكتوبة صادرة عن السلطة التشريعية وعن كل من
يملك سلطة التشريع أو كان قواعد قانونية غير مكتوبة كالقواعد العرفية ،
وما يسمى بالمبادئ القانونية العامة .

فالمبادئ القانونية العامة هي قواعد قانونية غير مكتوبة يستنبطها
القضاء من واقع النظام القانوني في الدولة ومن القانون الطبيعي
وقواعد العدالة يقررها في أحكامه .

= والراجح أن القضاء لا يخلق هذه المبادئ ولا يأتى بها من فراغ ، فهي موجودة بالفعل ويقتصر دور القضاء على الكشف عنها وتطبيقها فى أحكامه .

ويرجع الفقه الحديث مصدر هذه المبادئ الى ضمير الجماعة والروح العامة للتشريع ، ولما كانت ارادات الجماعة أو المشرع ترتبط ارتباطا وثيقا بالظروف المحيطة بها من اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها ، فيجب أن تخضع هذه الارادة لما يلحق بهذه الظروف من تطورات ، وعلى القاضى أن يراعى عندما يستخلص هذه المبادئ الظروف المتطورة للمجتمع .

وقد اختلف الفقهاء فى مدى القوة القانونية لهذه المبادئ ، فالبعض يرى أن هذه المبادئ تكون لها قوة تشريعية تعادل قوة المصدر المستمدة منه ، فاذا كانت مستمدة من النظام الدستورى فانه يكون لها قوة النصوص الدستورية « ولكن الراجح أن هذه المبادئ القانونية اذا أخذ بها القضاء وجرى على تطبيقها فان هذا الواقع العملى يؤدى الى توفر قوة الالتزام لها كقواعد قانونية غير مكتوبة ، وتكون لها قوة التشريع العادى ، ويجوز للمشرع أن يشرع على خلافها شأنها شأن أى تشريع يتولاه بالالغاء أو التعديل » .

ومن الامثلة التى يسوقونها من عمل مجلس الدولة الفرنسى ، بعض المبادئ المتعلقة بالحريات والتى طبقها على الدعاوى عندما انتهى النظام الدستورى والقانونى فى فرنسا عند سقوط حكومتها فى بداية الحرب العالمية الثانية - واستمر على تطبيقها بعد ذلك . سواء نص عليها فى تشريعات لاحقة ، أو بقيت مستندة الى عمل القضاء .

ومن أمثلتها : مبدأ المساواة أمام القانون وأمام القضاء ، وأمام التكاليف العامة - ومبدأ حق الدفاع فى المحاكمات التأديبية ... الخ .

ويلاحظ أن الفرق الجوهرى بين المبادئ القانونية العامة وبين =

كيف نشأت القواعد الكلية :

لم توضع هذه القواعد جملة واحدة كما هو الشأن فى التشريع الوضعى ، بل تكونت بالتدريج فى عصور الفقه المختلفة وعلى أيدى كبار الفقهاء منذ عهد الصحابة مستندين إلى الاستنباط من دلالات النصوص التشريعية العامة ، ومبادئ أصول الفقه ، وعلل الأحكام والمبررات العقلية .

تجميع هذه القواعد :

تروى كتب الفقه أن أول من جمع هذه القواعد الامام أبو طاهر الدباس (القرن الرابع) إذ جمع منها سبع عشرة قاعدة ، متضمنة القواعد الخمس الأساسية التى يرى الفقهاء أنها من أهم القواعد وهى :

١ - الأمور بمقاصدها .

٢ - الضرر يزال .

٣ - العادة محكمة .

٤ - اليقين لا يزول بالشك .

٥ - المشقة تجلب التيسير .

وسوف نعرض لهذه القواعد فيما بعد .

ثم جمعها من بعده الكرخى فى سبع وثلاثين قاعدة (القرن الرابع أيضا) ومن جمعها ألف فيها بعد ذلك :

= القواعد الكلية فى التشريع الإسلامى أن الأخيرة مقيدة بأطار تشريعى عام لا تحيد عنه ولا تخرج عليه ، وهو اطار التشريع المتفق مع كل ما جاء به القرآن الكريم والسنة .

كما أن القواعد الكلية قد صاغها فقهاء الشريعة الإسلامية ومنهم قضائنا المجتهدون (باعتبار أن هؤلاء الفقهاء هم المعتبرون مجازا سلطة للتشريع)

العز بن عبد السلام الشافعي (٦٦٠ هـ) في كتاب « قواعد الأحكام في مصالح الأناس » .

القرافي المالكي : (٦٨٢ هـ) في كتاب الفروق .

ابن رجب الحنبلي : (٧٩٥ هـ) في كتاب القواعد .

ابن نجيم الحنفي المصري : (٩٧٠ هـ) في كتاب الأشباه والنظائر .

ثم جمعت هذه القواعد في مجلة الأحكام العدلية ، (وهي قانون معاملات صادر عن الدولة التركية في أواخر القرن ١٩ وطبق في معظم أنحاء الدولة ، والمرجح أنه مازال مطبقا في أنحاء محدودة من العالم العربي الاسلامي الى اليوم) .

وقد تضمنت المجلة في مقدمتها ٩٩ مادة ضمنقتها الكثير من القواعد المنصوصة وغير المنصوصة .

ونحن نورد فيما يلي عرضا وتوضيحا لبعض القواعد الكلية للتشريع الاسلامي الوضعي :

القاعدة الاولى

الأمور بمقاصدها

وردت هذه القاعدة بالمادة الثانية من مجلة الأحكام العدلية ، وهي مستقاة من حديث الرسول عليه السلام « انما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى » .

ومعناها أن أعمال الشخص وتصرفاته من قولية أو فعلية تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية باختلاف مقصود الشخص من تلك الأعمال والتصرفات .

فالقتل العمد دون مسوغ شرعي يترتب له جزاء أشد وأقصى من جزاء القتل الخطأ - وذلك بسبب العمد .

ومن وجد لقطة فاخذها بنية تملكها كان غاصبا وضمنها في جميع الأحوال - بعكس ما اذا التقطها بنية توصيلها الي صاحبها ، فيكون امينا ولا يضمن الا اذا تعدى او قصر .

وفي عقد المزارعة اجازوا لمن عليه البذر فسخ العقد قبل بذر الحب ، اذا خشى على ماله من التلف - ولكن اذا اراد الفسخ لانه وجد شريكا آخر بشروط افضل فلا يحق له .

ومن تزوج المطلقة ثلاثا لتحليلها للزوج الاول يبطل عقده .

ومن وقف أرضه للهرب من الدائنين لا ينفذ الوقف في حقهم .

ففي هذه الأمثلة ترتب على القصد نتائج قانونية تتفق مع القصد .

ويتصل بهذه القاعدة قواعد أخرى .

« العبرة في العقود بالمعاني لا بالالفاظ والمباني » .

فالحبة اذا اشترط فيها العوض سرى عليها أحكام البيع لانها تعتبر في حقيقتها بيعا .

والكفالة اذا اشترط فيها عدم مطالبة الدائن للمدين المكفول انقلبت حوالة وسرت عليها أحكام الحوالة ... الخ .

ويتفرع عن هذه القاعدة قواعد أخرى :

« فلاصل بقاء ما كان على ما كان ما لم يوجد ما يغيره » .

وهذا هو ما يسمى عند الاصوليين بدليل « الاستصحاب » .

مثال : الدين بدين ثابت يظل كذلك ولو ادعى على الدائن انه أدى له الدين حتى يثبت انه أداه فعلا .

لأن الديونية هنا اصل ولا يتغير الا باثبات عكسه .

« والاصل براءة الذمة » .

فمن ادعى على آخر ديناً ولم يقدم ما يثبت الدين لا يقبل منه الادعاء ، والبيئة عليه ، لأن الأصل في الإنسان أن ذمته بريئة .

القاعدة الثانية

اليقين لا يزول بالشك

وردت هذه القاعدة في المادة (٤) من مجلة الأحكام العدلية ومعناها أنه إذا ثبت أمر ما ثبوتاً يقينياً ، ثم وقع الشك في وجود ما يزيله يبقى الأمر المتيقن إلى أن يتحقق السبب المزيل له بيقين أيضاً . وهذه قاعدة يملئها العقل ، فاليقين أقوى من الشك ، لأن في اليقين معنى قطعياً جازماً فلا ينهدم بمجرد الشك .

وقد ثبت بالسنة أن المتوضيء إذا شك في انتقاض وضوئه فهو على وضوئه الثابت المتيقن ولا عبرة بالشك .

وفي المعاملات ، إذا ثبت دين على شخص ثم مات وشككنا في وفائه بالدين فالدين باق .

القاعدة الثالثة

لا ضرر ولا ضرار

هذه القاعدة هي نص حديث نبوي :

ومعنى الضرر هو الحاق مفسدة بالغير .

ومعنى الضرار هو مقابلة الضرر بالضرر .

وهذه القاعدة من أركان الشريعة وتشهد لها نصوص كثيرة في الكتاب والسنة .

وهي أساس لمنع الفعل الضار وترتيب نتائجه في التعويض المدني والعقوبة .

وهي سند الفقهاء في رعاية المصالح ودرء المفسد .

وهي تفيد نفي الضرر ومنعه ، ودفعه قبل وقوعه ، ورفع بعد وقوعه كما تفيد اختيار أهون الشرين إذا تعذر منعهما .

فإقامة الحد على الجاني فيه ضرر به ، ولكن يقصد به تسويق ضرر أعظم هو ضرر المجتمع .

والمقصود بمنع الضرر منع الثار والأتلاف . فلا تتلف مال من أتلف مالنا ، ولكن تتقاضى تعويضا مقابلا .

ولا يسرى ذلك على الجنائية على النفس والبدن ويطبق القصاص لورود النص به ولأنه صالح الجماعة .

ويتفرع عن هذه القاعدة :

الضرر يدفع بقدر الامكان :

والمعنى هو دفع الضرر قبل وقوعه اذا أمكن ذلك . ففي مجال المصالح العامة يعتبر تطبيقا لهذه القاعدة ، الجهاد لدفع شر الاعداء ، والعقوبات لحفظ أمن الجماعة .

وفي مجال الحقوق الخاصة شرعت المشقة لدفع أذى متوقع من الجار وأبيح الحجر على المدين المفلس منعا من أن تضرب تصرفاته بدائنيته ، كما أبيح الحجر على السفينة لدفع الضرر عن نفسه وأسرته .

والضرر يزال :

فيجب رفع الضرر اذا وقع . . فمن شغل الطريق العام وعطل انتفاع الناس به يزال ما شغل به الطريق . . ومن امتدت شجرته الى دار جاره يلزم بقطعها . ويلزم المتلف بتعويض ما أتلف لإزالة للضرر الذي أحدثه .

والضرر لا يزال بمثله :

فلا تفرض نفقة الفقير المحتاج على قريبه الفقير المحتاج .

والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف :

فتفرض النفقة على القريب الموسر لقريبه الفقير . . . وأن تضرر

الأول وذلك لأن ضرر القريب الفقير بعدم النفقة أشد .

ويختار أهون الشرين :

فيجوز كسر باب منزل مجاور للوصول الى منزل آخر لمنع حريق .

ويتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام :

فيجوز الحجر على الطبيب الجاهل حتى لا يضار المرضى بجهله

مع ما فيه من ضرر له .

ودرء المفسد أولى من جلب المنافع :

فيمنع تجارة الخمر لما فيها من مفسد ، بصرف النظر عن الربح

الذى يتحقق للتاجر . . ويمنع الجار من فتح نافذة على مقر نساء

جاره . رغم ما فى فتحها من منفعة له .

القاعدة الرابعة

المشقة تجلب التيسير

لأن فى المشقة حرجا ، والحرج ممنوع شرعا (يريد الله بكم اليسر

ولا يريد بكم العسر) . (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) ،

والمراد هو المشقة المتجاوزة للحدود العادية .

أما المشقة العادية التى يقتضيها القيام بالواجبات فلا مانع منها

لأن كل واجب أو التزام دينى أو دنىوى لا يخلو من مشقة . أما إذا وجد

ما يجعل المشقة غير عادية أو صعبة الاحتمال فهنا يكون التيسير ، وعلى هذا الأساس شرع الفطر للمسافر والمريض .

والاكراه يمنع الزام المكره بعقده .

والخلاصة أن المشقة لا يلزم أن تصل الى حد الضرورة الملجئة ، فالحاجة - ويقصد التيسير - تنزل منزلة الضرورة .

ومما يتفرع عن هذه القاعدة :

أن « الضرورات تبيح المحظورات » .

فيجوز للطبيب الكشف على عورات الناس للمداواة .

ومن خشى الهلاك جوعاً أو عطشاً يأكل الميتة ولحم الخنزير ويشرب الخمر لدفع الهلاك .

والضرورات تقدر بقدرها :

فالإضطرار إنما يبيح من المحظور بقدر ما يمنع الخطر ، ولا يجوز أن يطلع طبيب على عورة المرأة إذا وجدت طبيبة .

القاعدة الخامسة

العادة محكمة

المقصود هو العرف . .

والعرف هو ما اعتاده جمهور من الناس من قول أو فعل .

فالعرف إما لفظي وإما عملي .

والعرف اللفظي هو اعتياد الناس على استعمال لفظ معين يقصدون به معنى معيناً ولو كان مخالفاً للحقيقة اللغوية .

والعرف العملي هو اعتياد الناس على شيء من الأفعال أو المعاملات ، فإذا جرى الناس على أن في كل أسبوع يوم عطلة للعامل

كان ذلك عرفا يحدد حق للعامل في العطلة ولو لم ينص عليه .

والعرف في نظر الشريعة الاسلامية يعتبر سندا لكثير من الاحكام الشرعية العملية ، وسندا لتوليد احكام جديدة او تجديده الاحكام القائمة - ذلك لدوراته مع حاجات الناس وجودا وعدما .

ويشترط لتحكيم العرف ما يأتى :

١ - أن يكون مطردا أو غالبا - أى أن اخذ الجماعة به مستمر بصفة دائمة أو غالبية .

٢ - أن يكون قائما عند نشوء الواقعة التى يحكمها .
أى لا يكون له تطبيق رجعى على ما سبقه من الحوادث . فلا عبرة بالعرف الطارىء .

٣ - أن لا يعارض العرف نص صريح يخالفه لأن العرف يؤخذ اذا لم يكن هناك نص صريح على حكم أو معنى يخالفه . فالعرف يكون حجة اذا لم يكن مخالفا لنص أو شرط لأحد المتعاقدين .

٤ - أن لا يكون فى العرف تعطيل لنص ثابت أو أصل قطعى فى الشريعة ، والا لجاز نسخ الاحكام الشرعية جميعا بتعارف الناس على خلافها .

فلا يسوغ أن يتعارف الناس على شرب الخمر أو الربا وما الى ذلك ، لنقول بأن العرف قد غير الاحكام .

والمعانى المتقدمة مقرررة أيضا بقواعد كلية تكميلية للقاعدة السابقة.

مثل : « الثابت بالعرف كالثابت بالنص » .

و « المعروف عرفا كالمشروط شرطا » ... الخ .

والعرف مصدر من مصادر الاحكام الشرعية ، ويزيد من أهميته ، قابليته للتبدل تبعاً لتبدل حاجات الناس ومصالحهم . فالاحكام الشرعية

الاجتهادية المبنية على العرف تتغير بتغير الزمان - أما الأحكام الأساسية التي جاءت بها الشريعة بنصوصها الأصلية كحرمة المحرمات والالتزام بالعقد وضمن الضرر ، فهذه أحكام أساسية لا تتبدل بتبدل الزمان .
وان جاز أن تتبدل وسائل تحقيقها وتطبيقها .

والخلاصة في شأن تغير العرف بتغير الزمان أن كثيرا من الأحكام تتغير بتغير الزمان لتغير العرف بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه الزم منه المشقة والضرر بالناس - ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد .



وكان من المتعين - وقد توفرت هذه الثروة التشريعية والعلمية الضخمة - أن يتابع التشريع تقدمه لتلبية متطلبات المجتمعات الإسلامية ، وإن ينشط الفقهاء والعلماء والمجتهدون لتلبية هذه المتطلبات .

غير أن ما حدث كان عكس ذلك ولم يعد المجتهدون يحاولون استمداد الأحكام من أدلتها الأصلية في القرآن والسنة ، وإنما اكتفوا بتقليد من سبقوهم ، فأصيب الاجتهاد والتقنين بالجمود .

أسباب الجمود وقفل باب الاجتهاد :

من أهم الأسباب التي أدت الى الجمود في التشريع ، وانتهت الى قفل باب الاجتهاد ما يأتي :-

١ - الصراعات السياسية في العالم الإسلامي مما أدى الى كثير من ضروب الانحلال والقهر ، وكان لهذا الانحلال اثره في جمود التشريع .

٢ - الصراعات المذهبية التي أثارها العلماء من اتباع كل مذهب من المذاهب الفقهية ، وإنحياز كل فئة الى مذهب إمامها . وإلى الانتصار له وعدم الرجوع الى المصادر الأصلية للتشريع .

٣ - تطفل كثير من الأدعياء على الاجتهاد حيث لم تنظم السلطة

التشريعية تنظيما ملزما ، فلما ضعف الوازع الدينى تصدى للافتاء والتشريع من ليس أهلا له .

ولهذا اتجه العلماء فى نهاية القرن الرابع الهجرى لسد باب الاجتهاد والتقيد بآراء السابقين من الأئمة والمجتهدين .

وهكذا عولجت الفوضى باخطر منها وهو الجمود ، وانتهى الأمر فى نهاية المطاف الى التقليد المحض ، دون مراعاة لتجدد الظروف وتغير الأحوال والأزمان .

خلاصة : تبين لنا مما تقدم :

أولا : أن السلطة التشريعية فى دولة الاسلام قد مرت بالمراحل التالية :

(أ) فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام انعقدت له وحدة السلطة التشريعية ، بأمرها بما أوحى اليه الله سبحانه وتعالى من القرآن ، أو بما ألهمه الله به من رأى وبصيرة ، بحيث تم له فى مدة تربو قليلا على اثنين وعشرين عاما وضع أسس التشريع الإسلامى ، والمصدرين الرئيسيين لجميع الأحكام الشرعية على اختلاف الأزمان والعصور والمجتمعات وهما القرآن الكريم والسنة النبوية القولية والعملية والتقريرية .

(ب) فى العهود التالية ومنذ عهد الخلفاء الراشدين ، وإلى أن أغلق باب الاجتهاد فى نهاية القرن الرابع الهجرى ، تولى سلطة التشريع أهل الاجتهاد من علماء المسلمين ، سواء كانوا من صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام أو من تابعيهم ، ومن تلاهم من أهل الاجتهاد ومنهم أئمة المذاهب المختلفة .

وان هؤلاء جميعا قد تولوا سلطة التشريع بما لهم من علم بأحكام الشرع ومكانة عليا لدى المسلمين فلم يعينهم خليفة ولا وال أو حاكم ، كما أنهم لم يكونوا منتخبين من قبل الأمة ، وإنما قاموا بهذا العمل استنادا الى ما لهم من علم ومكانة فى المجتمع الأبنامى .

حتى الخلفاء والولاة والقضاة والحكام ، فانهم اذ شاركوا فى سن التشريع الاسلامى فانما فعلوا ذلك بوصفهم علماء من أهل الاجتهاد ، فكان لهم أن يقرروا قراراتهم فيما يعرض لهم من شئون المجتمع .

(ج) فى عهود التقليد التى تلت قفل باب الاجتهاد ، كان العلماء والفقهاء مقيدون فى اجتهادهم بالالتزام بما قرره السابقون من قواعد ، يأخذون منها بقدر ما تتسع له قدراتهم العلمية ودون أن يكون لهم أى قدر من التصرف لمراعاة الظروف والأوضاع .

(د) فى العصور الحديثة ، وحيث وجدت الدول المنظمة تنظيماً سياسياً على أساس وجود سلطات مختلفة ، منها السلطة التشريعية والسلطتين التنفيذية والقضائية ، وينظمها دساتير توزع الاختصاصات بينها وتصدر عنها تشريعات ملزمة تحمل الناس على اتباعها .

هذه السلطات الحديثة يلاحظ بالنسبة لها عدة أمور :

١ - أنها فى كثير من الأحوال تمارس سلطاتها وتسن القواعد التشريعية غير مقيدة بغير أحكام دساتيرها ، ولو كانت مخالفة فى بعض الأحيان للأحكام الشرعية .

٢ - أنه فى الحالات التى جرى فيها التشريع فى فلك الأحكام الشرعية فيلاحظ أن هذه المحاولات كانت جزئية وليست شاملة ، وعلى سبيل المثال فإنه فى مصر قد صدرت تشريعات متقيدة بالشرعية منها بعض ما يتعلق بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وما يتعلق بالمواريث والوصايا والأوقاف .

٣ - أن بعض التشريعات لا تلجأ الى تقنين الأحكام الشرعية ، وإنما تحيل عليها احالة شاملة كما هو الشأن بالنسبة لأحكام الأحوال الشخصية فى مصر ، اذ تنص لائحة المحاكم الشرعية الصادرة فى سنة ١٩٣١ والتى مازالت معمولاً بها أمام المحاكم ، على أنه فى حالة عدم وجود نص فى القانون يرجع الى أرجح الآراء فى مذهب أبى حنيفة ، وهذا لا شك التزام بالشرعية ، ولكنه يفتح الباب واسعاً للخلاف حول ما هو أرجح الآراء بالنسبة لكل مسألة ، وهذا ما دعا الى المحاولات

التشريعية الجارية لتقنين جميع أحكام الأحوال الشخصية باستقصاء أحكامها في جميع المذاهب الإسلامية ، بما يتفق مع روح العصر ومصالح المجتمع ودون تقيد بمذهب معين .

ولاشك في أن تقنين أحكام الشريعة الإسلامية في مختلف الميادين ومنحها صفة الإلزام من قبل السلطة التشريعية ، يضمن للمجتمع كله الالتزام بشريعة الله والعودة الى الدين الحنيف .

والسؤال الآن :

هل يمكن تحقيق ذلك عملاً ، وهل يمكن للأحكام الشرعية وآراء الفقهاء أن تواجه متطلبات المجتمعات الحديثة وشؤونها المتطورة .

الجواب : نعم :

فالشريعة الإسلامية التي حكمت أحوال العالم الإسلامي كله ، على اتساع أطرافه وكثرة ممالكه وتعدد مصالحه من المغرب الأقصى الى حدود الصين ، ومن جنوب روسيا الحالية الى اليمن ، ولمدة ثلاثة عشر قرناً من الزمان ، واستطاعت كنظام قانوني أن تعيش باقتدار وأن تلبي مطالب هذه الجماعات في مختلف العصور ، والتي لم يتأثر سلطانها على أهلها الا في أخريات الزمن ، أي من أواخر القرن الماضي ، حين تسلط على ديار المسلمين غير أهلها ، هذه الشريعة العظيمة المشهود لها بالثراء الفقهي والعلمي في أصولها وفروعها وبإمكاناتها في مواجهة متطلبات البشر في كل زمان ومكان تتسع لمواجهة كل احتياجات الأمم الإسلامية باعتبارها شريعة عامة خالدة .

أمل جديد :

ان من يقرأ دساتير الدول الإسلامية التي صدرت في هذا القرن يلاحظ اتجاهها قويا للعودة الى أحكام الشريعة وعلى سبيل المثال (فإن الدستور العراقي الصادر سنة ١٩٦٤ ينص في المادة الثالثة على أن الإسلام هو القاعدة الرئيسية للدستور) .

(ودستور الكويت سنة ١٩٦٢ يجعل الشريعة الاسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع « المادة ٢ ») .

(وكان الدستور السوري الصادر سنة ١٩٥٥ ينص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع « مادة ٣ » ٣) .

أما دستور الجمهورية الأندونيسية ، سنة ١٩٥٦ فقد نصت مقدمته على أن « المنبع الأعلى للحكم هو كتاب الله وسنة رسوله المبينة » وأنها « المرجع الأول والأعلى لنظام الجمهورية » مادة ١ - ك ، وأنه لا يجوز مخالفة الشرع في الأحكام الصادرة من المحاكم (م ١١٨) .

ودستور الصومال سنة ١٩٦٠ ينص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي لقوانين الدولة (مادة ٥٠) .

والدستور الأفغانى الصادر سنة ١٩٦٤ ينص على أنه « فى غير الحالات المنظمة تشريعياً فان القانون هو أحكام المذهب الحنفى فى الشريعة الاسلامية (م ٦٩) » .

وفى دستور جمهورية باكستان الاسلامية الصادر فى أبريل سنة ١٩٧٣ تضمنت مقدمة الدستور النص على أن السيادة لله وحده ، وأن على الدولة أن تعمل على تمكين المسلمين من تنظيم حياتهم فردياً وجماعياً بالاتفاق مع تعاليم ومتطلبات الاسلام كما وردت فى القرآن الكريم والسنة ، كما تكرر هذا المعنى فى المادة ٢١ (١) من الدستور .

ونصت المادة ٢٢٧ على أنه « يجب العمل على التوفيق بين القوانين القائمة وبين التعاليم الاسلامية كما وردت فى القرآن الكريم والسنة ... فلا يجوز سن أى قانون يتعارض مع هذه التعاليم » .

وقد أوردت أحكاماً تفصيلية عن كيفية تنفيذ هذا النص بما فى ذلك إنشاء مجلس اسلامى سوف تشير إليه فيما بعد .

أما المملكة العربية السعودية فقد اتخذت الشريعة الإسلامية دستورا لها منذ سنة ١٣٣٥هـ وأعلنت مذهب أحمد بن حنبل مذهباً رسمياً للدولة .

دستور جمهورية مصر العربية :

ينص دستور جمهورية مصر العربية الصادر في سبتمبر سنة ١٩٧١ في مادته الثانية على ما يأتي : -

« الاسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع » .

وإذا أصبحت مبادئ الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً للتشريع ، فقد أصبحت هي المصدر الأول له ، إذ لم ينص الدستور على أي مصدر رئيسي سواها ، ولذا فقد آن الأوان لكي تتضافر جهود المشرع وعلماء الشرع والقانون لوضع حكم الدستور موضع التنفيذ (١) .

وكما يقول الأستاذ المستشار عبد الحليم الجندى في مقدمة كتابه الذي نشره سنة ١٩٧٣ بعنوان « نحو تقنين جديد للمعاملات والفقويات من الفقه الإسلامي » .

وبعد : فعندما تصدق النية يتم عمل قرن في سنة .

« ان كل عام يمضي دون أن تنفذصوص الدستور بتقنين مصدر الشريعة هو اسراف في طاقة الزمان يضاف الى أكثر من عام » .

كما جاء بنفس المؤلف ص ٧١ :

والآن انحلت كل العقد ، وأصبح الشعب العربي سيد نفسه ونص الدستور المصري على أن تكون الشريعة الإسلامية مصدراً رئيسياً

(١) عدل نص الدستور بناء على استفتاء عام تم سنة ١٩٨٠ وأصبح الدستور ينص على أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع .

للتشريع ، وأصبح تقنين الفقه الإسلامى مسئولية الدولة والأمة - فالباب مفوح أمام المشرع المصرى للانتخاب والاختيار من كل الاجتهادات ليلبغ حاجة الأمة ، وله مندوحة فى استعمال أصول الفقه لبلوغ ما لا يجده من حاجته فى الأقوال السابقة .

والاستقراء قاطع بأنه لا توجد مسألة الا وقد تكلم السابقون فيها او فى نظائرها والأصل قائم على كل حال وهو استعمال الاجتهاد دليلا الى ما لا يجده ، وتلك هى الحقيقة .

إن الاجتهاد هو السبيل الى إحياء الفقه وتطبيق مبادئ الشريعة ، ولا يظن احد أن فى الأمر صعوبة أو استحالة طالما أعمنا الفكر لمواجهة متطلبات الحياة بالرجوع الى مبادئ الشريعة ، كما أوردها القرآن والسنة ، وما احتواه من بيان لكل شىء ومن أصول عامة ، تجعل الأصل الاباحة ، والاستثناء هو التقييد ، وتجعل المصلحة أساسا للتشريع طالما لم تتعارض مع النصوص القطعية أو حتى كما رأى بعض الفقهاء قد تغلب المصلحة على النص .

ولكن ما هى الطريقة لتحقيق هذا الهدف العظيم ؟

ان المسئولية واقعة على عاتق المشرع وعلى علماء الشرع والقانون معا وبوسع المشرع أن يستعين بهؤلاء على تحقيق هذا الهدف ، وليس الأمر بعسير ، فالأمة مازالت بخير ، ولديها من الفقهاء والعلماء من تستطيع أن تركز اليهم فى ذلك ، وهناك محاولات دائبة فى هذا الخصوص فى سبيل الاعداد لتقنين الشريعة ، اذكر منها لجنة تجلية مبادئ الشريعة الاسلامية ، وهى لجنة متخصصة صدر بتشكيلها قرار من نائب رئيس الوزراء للأوقاف وشئون الأزهر فى ٢ من ذى القعدة سنة ١٣٨٥ الموافق ٢٣ من فبراير سنة ١٩٦٦ ، وتعمل فى اطار المجلس الأعلى للشئون الاسلامية وتختص بغرض المواد الشرعية وكتوزها التشريعية للباحثين .

وتتألف من جماعة من رجال القانون والشريعة المشتغلين بالفقه وبالتطبيق فى دوائر الحكومة والجامعات ، ويرأسها المستشار عبد الحليم

الجندي الرئيس السابق لإدارة قضايا الحكومة وعضو مجلس البحوث بالأزهر ، ومن أكثر الفقهاء المعاصرين اهتماما بالشريعة . وكنت من أعضاء هذه اللجنة منذ إنشائها .

ما هي وسائل السلطة التشريعية لتنفيذ أحكام الدستور بتقنين القوانين على أساس الشريعة ؟

سبق أن أشرنا الى فارق جوهري هام بين السلطة التشريعية في العهود السابقة في الدول الاسلامية وبين السلطة التشريعية في الأنظمة المعاصرة ، ذلك أن سلطة التشريع في الدولة الاسلامية كانت منوطة بالفقهاء وعلماء الشريعة يمارسونها بما توفر لديهم من قدرة علمية وفقهية ، وما لهم من وضع علمي وأدبي في نظرة الأمة الاسلامية دون وظيفة أو انتخاب ، أما تكوين السلطة التشريعية في الأنظمة الحديثة فإنها تقوم على أسس مختلفة ، فالمجالس النيابية يتم اختيارها بطريق الانتخاب العام المباشر ، ولا يشترط في الأعضاء الذين ينتخبون الا شروطا محدودة ليس منها اشتراط أهليتهم للاجتهاد أو كونهم على مستوى الاقتدار على فهم الشريعة وتقنينها ، ولذلك كان من المتعين على هذه المجالس أن تستعين بخبرات الفقهاء والعلماء وتأخذ بها .

وهذا هو ما يحدث الآن بالفعل ، فقد بدأ مجلس الشعب في العمل على تنفيذ أحكام الدستور - استجابة للرأي العام الذي ينادى بالاسراع في وضع أحكام الشريعة موضع التنفيذ - قام مجلس الشعب منذ عدة سنوات بتشكيل لجان تقنين الشريعة من بين أعضاء المجلس ومن عبدة كبير من علماء وفقهاء الأزهر الشريف واساتذة الشريعة بالجامعات ومن رجال القانون المهتمين بالشريعة الاسلامية ومن أساتذة القانون في الجامعات المصرية ، وقد انضم الى هذه اللجنة أعضاء لجنة تجلية الشريعة آنفة الذكر وقدموا مشروع قانون المعاملات المدنية الذي أنجزته وتم مراجعته داخل لجان تقنين الشريعة بمجلس الشعب مع مشروعات قوانين أخرى أعدتها اللجان المختلفة في الأزهر الشريف ومجمع البحوث الاسلامية وفي محكمة النقض ، في مسائل عدة كالقوانين الجنائية

فى ذلك تطبيق الحدود ومسائل التأمين .. الخ ومازالت اللجان تراجع هذه المشروعات الأخيرة - والأمل معقود على مجلس الشعب لاقرار مشروع قانون المعاملات المدنية الذى تمت مراجعته وفى متابعة العمل فى باقى المشروعات لانجازها ووضعها موضع التنفيذ .

وسوف نشير هنا الى اقتراح لاحد الفقهاء بما يراه فى هذا الصدد ، والى تطبيق تشريعى فى احدى الدول الاسلامية .

أما الاقتراح :

فهو ما عرضه الدكتور سليمان الطماوى عميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس سابقا فى كتابه « السلطات الثلاث فى الاسلام » ص ٢٤١ وما بعدها وخلاصته : أن أسلوب التشريع فى النظام الاسلامى وهو أسلوب فردى لا يتفق مع مقتضيات العصر ، ويتعين وضع التشريع فى قواعد عامة ملزمة يخضع لها الحاكم والمحكوم .

ويستطرد المؤلف ليقول :

ولما كانت الديمقراطية الحديثة تقتضى أن يتولى الشعب حكم نفسه عن طريق ممثليه ، فانه من الممكن عندنا أن يوفق بين الوضعين على النحو التالى .

أن الصفات التى يتعين توافرها فى المجتهد لا يمكن اكتسابها فى الوقت الحاضر الا فيمن تلقى قدرا معينا من الثقافة ولما كانت الدولة هى التى تشرف على التعليم ، فانه من الممكن حصر صفات الاجتهاد فى حملة شهادات معينة تعترف بها الدولة رسميا ، بعد التثبت من أن تلك الشهادات لا تمنح الا لمن يضل الى مرتبة الاجتهاد .

ثم يتكون من حملة هذه الشهادة مجلس استشارى تعرض عليه كافة مشروعات القوانين ، قبل أن تتولى السلطة التشريعية اصدارها ليقرر مدى مطابقتها للأصول العامة فى التشريع الاسلامى ، ثم يعرض هذا الرأى على السلطة التشريعية قبل أن تقر التشريع بصفة ملزمة .

وهذا الحل لا يخافى بجان من الأحوال الأصول الدستورية الحديثة لأن من حق المجالس المنتخبة أن تستعين فى أداء عملها بأراء

الفنيين والمتخصصين لتغطي ما في أعضائها من نقص بسبب عدم اشتراط التخصص الفنى فى المرشحين .. الخ .

ومن رأى المؤلف أن رأى هذه الجهة يكون رأيا استشاريا لتبصير السلطة التشريعية عند البت ، وليس وصاية عليها .

وأما التطبيق التشريعى : فهو ما ورد النص عليه فى دستور جمهورية باكستان الاسلامية الصادر فى سنة ١٩٧٣ ، إذ تضمن انشاء مجلس اسلامى لهذا الغرض وحددت نظامه واختصاصاته النصوص الآتية :

ورد بالقسم التاسع من الدستور وعنوانه « الأحكام الاسلامية » النصوص الآتية .

أحكام خاصة بالقرآن الكريم والسنة :

٢٢١ : (١) يجب العمل على التوفيق بين القوانين القائمة وبين التعاليم الاسلامية كما وردت فى القرآن الكريم والسنة ، والتي يشار اليها فى هذا القسم تحت اسم « التعاليم الاسلامية » ، ولا يجوز سن أى قانون متعارض مع هذه التعاليم .

(٢) توضع الأحكام المشار اليها فى البند (١) موضع التنفيذ بالطريقة المنصوص عليها فى هذا القسم دون غيرها .

(٣) لا يوجد فى هذا القسم ما يؤثر على قوانين الأحوال الشخصية للمواطنين غير المسلمين ولا على حالتهم كمواطنين .

تكوين المجلس الاسلامى :

٢٢٨ : (١) يؤسس خلال مدة تسعين يوما من يوم العمل بالدستور مجلس للعقيدة الاسلامية ، يشار اليه فى هذا القسم باسم (المجلس الاسلامى) .

(٢) يتكون المجلس الاسلامى من أعضاء لا يقل عددهم عن ثمانية

ولا يزيد على خمسة عشر ، طبقا لما يعينه رئيس الجمهورية من بين الأشخاص ذوى الدراية بعبادىء وفلسفة الاسلام كما قررها القرآن الكريم والسنة ، والواقفين على المشاكل الاقتصادية والسياسية والقانونية والادارية لباكستان .

(٣) عند تعيين أعضاء المجلس الاسلامى ، على رئيس الجمهورية أن يراعى ما يأتى :

(أ) أن تمثل المذاهب الفكرية المختلفة فى المجلس بالقدر الممكن .

(ب) أن يكون اثنان من الأعضاء على الأقل من بين الأشخاص الذين اشتغل كل منهم مدة لا تقل عن خمس عشرة سنة بالبحوث الاسلامية أو التدريس .

(د) أن يكون أحد الأعضاء على الأقل امرأة .

(٤) يعين رئيس الجمهورية أحد الأعضاء المشار اليهم فى الفقرة (ب) من البند (٣) رئيسا للمجلس الاسلامى .

(٥) مع مراعاة البند (٦) يبقى عضو المجلس الاسلامى فى منصبه لمدة ثلاث سنوات .

(٦) يجوز للعضو أن يستقيل من منصبه بموجب رسالة خطية موجهة الى رئيس الجمهورية ، كما يجوز لرئيس الجمهورية إقالته اذا تمت الموافقة على قرار بإقالته بأغلبية كل أعضاء المجلس الاسلامى .

رجوع البرلمان وغيره الى المجلس الاسلامى :

٢٢٩ : يجوز لرئيس الجمهورية أو لحاكم أى إقليم أو لآى من مجلس البرلمان أو أى جمعية اقليمية بناء على طلب ٥/٣ عدد الأعضاء جميعا ، أن تحيل الى المجلس الاسلامى للمشورة بالنسبة لآى اقتراح بقانون عما إذا كان متعارضا أو غير متعارض مع تعاليم الاسلام .

اختصاصات المجلس الاسلامى :

٢٣٠ : ١ - يكون للمجلس الاسلامى الاختصاصات الآتية :

(أ) أن يضع توصيات للبرلمان وللجمعيات الاقليمية بالنسبة للطرق والوسائل الخاصة بتمكين وتشجيع مسلمى الباكستان لتنظيم حياتهم فرديا وجماعيا من جميع الوجوه بالاتفاق مع مبادئ ونظريات الاسلام، كما تضمنها القرآن الكريم والسنة .

(ب) أن يبدى الراى لائى من مجلسى البرلمان أو لائى جمعية اقليمية أو لرئيس الجمهورية أو لائى حاكم اقليم ، بخصوص اى مسألة محالة الى المجلس عما اذا كان اى قانون مقترح معارض أو غير معارض لتعاليم الاسلام .

(ج) أن يضع توصيات بالنسبة للمعايير بتوجيه القوانين النافذة نحو الاتفاق مع تعاليم الاسلام والمراحل التى بواسطتها توضع هذه المعايير موضع التنفيذ .

(د) أن يصنف فى شكل مناسب - لتوجيه (قيادة) البرلمان والجمعيات الاقليمية - تلك التعاليم الاسلامية التى يمكن منحها القوة القانونية .

٢ - عندما تجرى طبقا للمادة ٢٢٩ احالة اى مسألة بواسطة أحد مجلسى البرلمان أو اى جمعية اقليمية أو من رئيس الجمهورية أو من اى حاكم الى المجلس الاسلامى ، فان على المجلس خلال خمسة عشر يوما من الاحالة ، أخطار مجلسى البرلمان أو الجمعية الاقليمية أو رئيس الجمهورية أو الحاكم بحسب الاحوال بالمدة التى يتوقع المجلس أن يكون قادرا خلالها على أن يقدم تلك المشورة .

٣ - عندما يقرر أحد مجلسى البرلمان أو جمعية وطنية أو رئيس الجمهورية أو حاكم اقليم بحسب الحالة وللصالح العام ، أن وضع القانون المقترح الذى أثير السؤال بالنسبة له لا ينبغى أن يؤجل حتى يتم تقديم مشورة المجلس الاسلامى فانه يجوز وضع القانون قبل تقديم المشورة .

ومع ذلك فعندما يحال اى قانون على المجلس الاسلامى للمشورة

وفتّى المجلس بأن القانون متعارض مع تعاليم الاسلام ، فان مجلسى البرلمان ، أو الجمعية الإقليمية أو رئيس الجمهورية أو الحاكم بحسب الحالة عليه أن يعيد النظر فى القانون .

٤ - يضع المجلس الإسلامى تقريره النهائى قبل انتهاء سبع سنوات من تاريخ تعيينه كما يضع تقريراً سنوياً مرحلياً ويطرح التقرير ، سواء النهائى أو المرحلى ، للمناقشة أمام كل من مجلسى البرلمان وكل جمعية إقليمية خلال ستة أشهر من تاريخ تسلمه ، وعلى البرلمان أو الجمعية بعد أن تأخذ التقرير بعين الاعتبار أن تسن التشريعات تنفيذاً له قبل أن تمضى فترة سنتين من تاريخ التقرير النهائى .



السلطة القضائية

التعريف بالقضاء :

إذا نظرنا الى القضاء من حيث أنه سلطة واختصاص فإن « القضاء هو ولاية تفيد أهلية الحكم بين الناس بالفصل في الخصومات ممن تحققت فيه شروط أهليته وتولاه باذن من يملك الاذن به كالخليفة » (رئيس الدولة) .

أما إذا نظرنا الى القضاء من حيث الموضوع فإن : « القضاء هو الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعى وقطعا للنزاع بانزال حكم الشرع عليها على سبيل الالتزام » .

ويتبين من هذا التعريف الأخير أن مهمة القاضى هي تطبيق القوانين على الوقائع والمنازعات ، وذلك حسما للخلاف ، وحتى يوضع حد للأمور تستقر به العلاقات وتنتهى آثار الخلاف .

عرض لوضع السلطة القضائية فى الأنظمة المعاصرة :

السلطة القضائية هي السلطة المختصة بتطبيق القانون على المنازعات التى تعرض عليها ، واصدار احكام ملزمة فيها .

ومهمة القاضى هي تطبيق القانون ، على أن يفسر القانون عندما يكون فى نصوصه شبهة أو غموض ، بما يزيل ذلك وقد يتضمن التفسير اضافة جديده الى القانون ، وهو ما يظهر جليا فى مجالات القضاء الادارى .

ولاهمية دور القضاء فى حياة المجتمع والحفاظ على نظامه وعلى حقوق أفرادہ ، نصت الدساتير المختلفة بالتركيد على وضع القضاء فى اطار التنظيم العام لسلطات الحكم فى الدولة ، وما ينبغى أن يتوفر له من الضمانات - سواء بالنسبة للهيئة القضائية فى مجموعها كسلطة مستقلة عن باقى السلطات أو بالنسبة للقاضى وامتنعاده فى قضائه . وما ينبغى أن يتوفر له

ونشير هنا على سبيل المثال الى ما أورده دستور جمهورية مصر العربية من نصوص فى هذا الشأن .

فقد عنى الدستور بالنص على السلطة القضائية ، كسلطة قائمة بذاتها ، فأفرد لها فصلا خاصا بها هو الفصل الرابع ، كما أفرد فصلا خاصا لنوع قضاء معين ، وهو قضاء الدستورية فأفرد له الفصل الخامس .

وفيما يلى نستعرض أهم نصوص هذين الفصلين :

مادة ١٦٥ : السلطة القضائية مستقلة ، وتتولاها المحاكم على اختلاف أنواعها ودرجاتها . تصدر أحكامها وفق القانون .

مادة ١٦٦ : القضاة مستقلون ، لا سلطان عليهم فى قضائهم لغير القانون . ولا يجوز لأى سلطة التدخل فى القضايا او فى شئون العدالة .

مادة ١٦٧ : يحدد القانون الهيئات القضائية واختصاصاتها وتنظيم طريقة تشكيلها ويبين شروط واجراءات تعيين أعضائها ونقلهم .

مادة ١٦٨ : القضاة غير قابلين للعزل ، وينظم القانون مساءلتهم تأديبيا .

مادة ٢٦٩ : جلسات المحاكم علنية ، الا اذا قررت المحكمة جعلها سرية مراعاة النظام العام والآداب ، وفى جميع الأحوال يكون النطق بالحكم فى جلسة علنية .

مادة ١٧٠ : يسهم الشعب فى اقامة العدالة على الوجه وفى الحدود المبينة فى القانون .

مادة ٢٧١ : ينظم القانون ترتيب محاكم أمن الدولة .

مادة ١٧٢ : مجلس الدولة هيئة قضائية مستقلة ويختص بالفضل

- فى المنازعات الادارية ، وفى الدعاوى التأديبية . .
الخ .
- مادة ١٧٣ : يقوم على شئون الهيئات القضائية مجلس أعلى يرأسه
رئيس الجمهورية .
- مادة ١٧٤ : المحكمة الدستورية العليا هيئة مستقلة قائمة بذاتها ،
فى جمهورية مصر العربية مقرها مدينة القاهرة .
- مادة ١٧٥ : تتولى المحكمة الدستورية العليا دون غيرها الرقابة
القضائية على دستورية القوانين واللوائح . وتتولى
تفسير النصوص التشريعية وذلك كله على الوجه المبين
فى القانون .
- ويعين القانون الاختصاصات الأخرى للمحكمة والاجراءات التى
تتبع أمامها ، الخ .
- ويبين من هذه النصوص أن المشرع الدستورى ، قد اقتصر على
النص على المسائل ذات الأهمية بالنسبة للسلطة القضائية ويمكن تلخيصها
فيما يلى :
- ١ - التأكيد على استقلال السلطة القضائية .
 - ٢ - التأكيد على استقلال القضاة فى قضائهم وأنه لا سلطان عليهم
فى قضائهم لغير القانون ، والحظر المطلق من التدخل فى القضاء أو
شئون العدالة .
 - ٣ - النص على ضمانات القضاء ، بالنص الصريح على عدم قابليتهم
العزل والاحالة على القانون فى تحديد الضمانات الأخرى .
 - ٤ - النص على مبدأ علانية جلسات المحاكم كأصل عام .
 - ٥ - الأخذ بمبدأ القضاء المتخصص ، فالمحاكم العادية تنظر فى
المنازعات بصفة عامة وفى المسائل الجنائية .
- ومجلس الدولة يفصل فى المنازعات الادارية والدعاوى التأديبية .
والمحكمة الدستورية العليا تفصل فى دستورية القوانين واللوائح
وفى تفسير النصوص التشريعية .
- وجهة القضاء العسكرى تفصل فى الدعاوى المتعلقة بالقوات
المسلحة . فقد نص الدستور على انشاء هذا النوع من القضاء فى المادة
١٨٢ ونصها « ينظم القانون القضاء العسكرى ويبين اختصاصاته فى
حدود المبادئ الواردة فى الدستور » .

كما نص الدستور على نوع من المحاكم السياسية هي المحكمة الخاصة بمحاكمة رئيس الجمهورية اذا وجه اليه اتهام من ثلثي أعضاء مجلس الشعب ، فقد نص الدستور فى المادة ٨٥ فقرة ٤ على أن « تكون محاكمة رئيس الجمهورية أمام محكمة خاصة ينظم القانون تشكيلها واجراءات المحاكمة أمامها . الخ » .

أما القواعد التنظيمية المتعلقة بتركيب الهيئات القضائية وتنظيم اختصاصاتها وطرق الطعن فى أحكامها ونهائية الأحكام وشئون أعضائها ، فقد أوردتها القوانين العادية الصادرة عن الهيئة التشريعية .

ونشير هنا الى بعض هذه الأحكام :

فبالنسبة للمحاكم العادية نجد أن القانون رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٢ ، ينص على أن المحاكم تتكون من محكمة النقض ومحاكم الاستئناف والمحاكم الابتدائية والمحاكم الجزئية (مادة ١) . وبالنسبة للاختصاص تنص المادة ١٥ من هذا القانون على أنه : « فيما عدا المنازعات الادارية التى يختص بها مجلس الدولة تختص المحاكم بالفصل فى كافة المنازعات والجرائم الا ما استثنى بنص خاص » .

وأحالت هذه المادة على قوانين المرافعات والاجراءات فى بيان قواعد اختصاص المحاكم ، ويدخل فى ذلك تحديد ما تختص به كل محكمة اختصاصا نوعيا أو مكانيا وما يعتبر من أحكامها نهائيا وما يجوز طعن فيه بطريق الاستئناف أو بطريق النقض .

وعلى هذا النسق تجرى أحكام القانون المنظم لمجلس الدولة (رقم ٤٧ لسنة ١٩٧٢) والقوانين الخاصة بالأجهزة القضائية الأخرى :

وباستقراء أحكام دساتير البلاد العربية والإسلامية ، يلاحظ أنها تسير على أسس مقاربة مع اختلاف التفاصيل . ويمكن لمن شاء الرجوع اليها .

نظام القضاء قبل الاسلام

كان المجتمع العربى فى الجاهلية مجتمعاً بدائياً ، ليس له أنظمة محكمة وليس له مقومات الدولة ولا اختصاصاتها ، ومنها تنظيم قضاء الفصل فى المنازعات ، غير أن الضرورات قد فرضت على هذا المجتمع أن يلجأ الى طرق مختلفة لحسم منازعاته ، ومن أشهر هذه الطرق التى أخذ بها مجتمع ما قبل الاسلام :

(أ) نظام الحكومة : ويقصد به الالتجاء الى أشخاص معينين للفصل فى الخصومات ، وذلك بالاتفاق بين المتخاصمين ، بتحكيم من يختارونه ، وكان بنو سهم فى مكة قبل الاسلام هم أصحاب الحكومة فى قريش ، يلجأ اليهم الناس من مكة ومن خارجها للتحكيم فى خصوماتهم .

(ب) الاحتكام الى الكهان (الذين يدعون الصلة بالجن) أو الى العرافين الذين يلجأون الى الفراسة والقرائن .

(ج) التعاهد على دفع الظلم : ونشأ هذا النظام فى مكة قبل بعث الرسول وقد حدث ذلك حينما قدم رجل من اليمن الى مكة ومعه بضاعة باعها الى واحد من أهل مكة ، ورفض المشتري دفع الثمن أو رد البضاعة . فأعلن البائع مظلّمته على ملاّ من الناس حول الكعبة ، فاجتمع زعماء قريش فى دار عبد الله بن جدعان وتحالفوا على رد المظالم بمكة وانحساف كل مظلوم ، وأطلق على هذا الحلف اسم - حول الفضول - وقد حضره الرسول عليه السلام وكان بعد الاسلام يذكره بالخير .



القضاء فى الاسلام

فى حكم القضاء شرعا وإدلة وجوبه :

جاء بعهد سيدنا عمر الى أبى موسى الأشعرى قوله :

« القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة » .

وهو هنا يقرر القاعدة الأساسية فى فرضية القضاء ووجوبه ، وفرضيته ثابتة بالقرآن والسنة والاجماع - وهو فريضة محكمة لم يطرأ عليها نسخ أو إلغاء ، بل أكدها العمل على مر العصور منذ بدأ الاسلام ، فأصبح سنة متبعة ، وسبيل مقطوع به الى إقرار العدل بين الناس .

والقضاء فرض كفاية على المسلمين ، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه ، فهو لازم لقيام الأمم ولإبعادها . ورفع الظلم وإقامة العدل وإقرار الحقوق لمستحقها وإزالة كان أمر الناس فوضى .

لذلك كان القضاء فريضة - وكان فرض كفاية كالجهد يتولاه من يستطيع القيام به من أفراد الأمة ، فيسقط فرض القيام به عن الآخرين ، ولا يكون فرض عين على أحد إلا إذا لم يوجد غيره .

سئل الامام مالك رضى الله عنه :

« أيجبر الرجل على ولاية القضاء » .

قال : نعم « ان لم يوجد منه عوض » .

كما روى عن الامام أحمد قوله « لا بد للناس من حاكم (قاضى) .

أذهب حقوق الناس » .

ومعنى قول الامام أحمد واضح ، فالحق إذا جحدته الناس وجب

حملهم عليه واجبارهم على الخضوع له « ومن قبل ذلك الاجبار يتعين التاكيد من أحقية الطالب والتزام المطالب ثم وضع الأمر في نصايه ، وهذا هو عمل القاضي فيلزم المدين أداء الحق لصاحبه مادام لم يوف بما عليه طواعية ، وهذا الالتزام لحكم القاضي تقف سلطة الدولة كلها من وراءه وتحمل المحكوم عليه على تنفيذه ولو بالقوة ، وبذلك تصل الحقوق الى أربابها ، وهذا هو تفسير ما ورد بالعهد من انه ، لا ينفع التكلم بحق لا نفاذ له »

الأدلة على وجوب القضاء :

يقول الماوردي في كتاب أدب القاضي (الجزء الأول من الطبعة العراقية ص ١١١) .

« الأصل في وجوب القضاء وتنفيذ الحكم بين الخصوم كتاب الله ومنة رسوله ﷺ واجماع الأمة عليه » .

تم اورد الأدلة التي تلخصها فيما يلي :

أولا : أدلة وجوب القضاء من الكتاب (القرآن الكريم) :

١ - قال تعالى « يا داود انا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (سورة ص ، آية ٢٦) .

٢ - قال تعالى : « وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرت إذ نفثت فيه غم القوم وكنا لحكمهم شاهدين » . (سورة الانبياء آية ٧٨) .

٣ - وقال تعالى : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » (سورة النساء ، آية ٦٥) .

٤ - وقال تعالى : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتكم بين الناس أن تحكموا بالعدل » (سورة النساء آية ٥٨) .

(٨ - نظم الحكم والادارة)

٥ - وقال تعالى : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » . (سورة المائدة ، آية ٤٩) .

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي حفل بها القرآن الكريم تؤكد وجوب القضاء ، فمن المهام الأساسية للرسول ومن الأركان الهامة في الرسالات السماوية توجيه الناس الى الحق والخير ، وإنذارهم بالابتعاد عن الشر ، ومنها اقرار الحق وإقامة العدل ، لقوله تعالى :

« كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ، ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » . (سورة البقرة ، آية ٢١٣) .

ثانيا : الأدلة من السنة :

١ - قال عليه السلام « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر واحد » .

(وانما أوجر خال الخطأ على اجتهداده وبذل وسعه لا على خطئه) .

٢ - وقال عليه السلام : « القضاة ثلاثة : « اثنان في النار » واحد في الجنة ، قاض عرف الحق وقضى به فهو في الجنة ، وقاض نسي بجهل فهو في النار ، وقاض عرف الحق فجأر فهو في النار » .

وفي بعض الروايات زادوا في الحديث « قالوا فما ذنب هذا الذي يجهل : قال ذنبه ان لا يكون قاضيا حتى يعلم » .

(راجع أدب القضاء لابن أبي الدم ، ص ٧ وهامش ١) .

٣ - وقال عليه السلام :

« يد الله مع القاضي حين يقضى ومعه القاسم حين يقسم » .

٤ - وقال عليه السلام « اذا جلس القاضى للحكم بعث الله ملكين
يسددانه فان عدل أقاما وان جار عرجا وتركاه » .

(أدب القاضى للماوردى ، ص ١٢٠) .

كما أن الرسول عليه السلام قد قضى بين الناس كما قلد أصحابه
القضاء ومن ذلك تولية على بن أبى طالب ومعاذ بن جبل القضاء فى
اليمن ، وتولية عتاب بن أسيد قضاء مكة ، وغيرهم .



الدليل من الاجماع

أجمع الصحابة والمسلمون بعد الرسول على اقامة القضاء .

فقد حكم الخلفاء الراشدون بين الناس وقبلدوا القضاة والحكام .
فحكم أبو بكر رضى الله عنه بين الناس ، واستخلف القضاة وبعث
أنسا الى البحرين قاضيا .

وحكم عمر رضى الله عنه بين الناس وبعث ابا موسى الأشعري
الى البصرة قاضيا ، وبعث عبد الله بن مسعود الى الكوفة قاضيا .

وحكم عثمان رضى الله عنه بين الناس وقبلد القضاة وكذلك فعل
على بن أبى طالب رضى الله عنه .

وكما يقول الماوردى « فصار بذلك من فعلهم اجماعا » (أدب
القاضى ص ١٣٥) .

وفضلا عن ذلك فان العقل والعرف يحتمان قيام القضاء لما فيه من
تحقيق لمصالح الناس ، وما جاء الشرع الا لتحقيقها .

ورغم كل هذه الأدلة الدامغة التى تؤكد وجوب القضاء شرعا ،
فقد وجد من يقول بان القضاء ليس من الخطط الدينية - هذا ما يقوله
المرحوم الشيخ على عبد الرازق فى كتابه الاسلام واصول الحكم ، اذ جاء
به « والخلافة ليست فى شىء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء ولا غيرها
من وظائف الحكم ومراكز الدولة ، وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة
لا شأن للدين بها ، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهى عنها .
وانما تركها لنا لفرجع فيها الى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد
السياسة » .

(المؤلف المذكور في طبعته الأصلية ، ص ١٠٣ - ويرجع كذلك المؤلف المذكور طبعة بيروت ، سنة ١٩٧٢ بتعليق الأستاذ محمد عمارة ، ص ٨٧ ، ص ١٨٢) .

وقد تضمن رد هيئة كبار العلماء عند محاكمتها للمؤلف بقولها « وكلامه غير صحيح ، فالقضاء ثابت في الدين على كل تقدير تمسكا بالأدلة الشرعية التي لا يستطيع نقضها » .

من الذي يتولى سلطة القضاء ولن الحق في تعيين القضاة :

لم يعرف نظام الحكم الاسلامي حين بدأ نظام الفصل بين السلطات ، ولهذا فان الرسول عليه الصلاة والسلام الى جانب سلطة التنفيذ والتشريع كان يتولى القضاء ، فان الشارع قد وكل اليه تدبير شئون المسلمين . وبالتالي فقد كان له كل ما يلزم للقيام بمسؤولياته من سلطات تناولت التنفيذ والتشريع والقضاء .

ولقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام هو اول قاض في الاسلام : وقد تولى القضاء بنفسه ، كما أنه عليه السلام كان يعهد أحيانا بالقضاء الى بعض صحابته وكان تكليفه أيهم بالقضاء يأخذ احدى الصور الآتية :

(١) قد يعهد الى أحد الصحابة بأن يقضى في أمور معينة ، فتكون له ولاية خاصة في مسألة أو مسائل خاصة .

(ب) كما أثر عنه العهد لبعض ولايته بالقضاء ، ولكن ضمن توليتهم الشئون العامة للولاية . فكانت ولاية الوالى عامة في الاقليم الذى يثولاه ومن ضمن ولايته القضاء . ومن ذلك تولية معاذ بن جبل في بعض انحاء اليمن ليكون نائبا عن الرسول لدى القوم ومفتيا لهم ومعلما واماما وجامعا للصدقات وقاضيا .

وقد تكون الولاية العامة - بما فيها القضاء - كما في الأحوال التى اناب فيها الرسول عنه بعض الصحابة على المدينة أو غيرها عند خروجه للغزوات .

ولم يعرف من الآثار أن الرسول عليه الصلاة والسلام ، قد عهد إلى أحد بولاية القضاء منفردة ، بل كانت ضمن الولاية العامة . كما أن الثابت أن تولية أحد من قبل الرسول القضاء كانت بمثابة نيابة عنه ، مع بقاء الحق للأصيل في ممارسة الحق إذا شاء وظل الحال على ذلك في عهد أبي بكر وفي صدر من خلافة عمر .

فلما اتسعت رقعة الدولة ، وتشعبت أعمال الخليفة وأعمال الولاية ، وأصبح في حكم المستحيل على الخليفة أو على ولاة الأقاليم أن يتفرغوا لشئون القضاء مع ما هم قائمون به من شئون الحكم والجهاد والإدارة ، فقد لجأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أسلوب جديد .

عند عهد عمر إلى الفصل بين أنواع الولايات ، بتعيين ولاة متخصصين في كل إقليم من أقاليم الدولة ، فكان هناك والى عام الولاية وله سلطة الحكم والإدارة وأمارة المسلمين وما إلى ذلك . ووال للخراج ووال للقضاء .

فكان القاضي يعين في كل مصر الأمصار ليتولى القضاء دون غيره من شئون العمل .

وكان الخليفة هو الذي يعين القاضي بنفسه ، فقد عين شريحا قاضيا للبصرة . وأبا موسى الأشعري قاضيا للكوفة ، كما جاز في نفس الوقت تعيين القضاة من الوالى بتفويض من الخليفة .

ولم يكن من يولى القاضي يعزل نفسه عن ولاية القضاء فجاز له ، سواء أكان هو الخليفة أو الوالى به أن يباشر القضاء بنفسه .

وكان لكل ولاية قاض واحد في أول الأمر ، وذلك لقلّة الخصومات ، كما أن الظاهر من الآثار التي نقلت إلينا أن القضاة كانوا يفصلون في المنازعات المدنية ومنازعات الأسرة أي الأحوال الشخصية ، أما القصاص والحدود فكانت ترجع إلى الخلفاء وأمراء الأقاليم . فخفف هذا من أعباء القضاة (١) .

(١) وفي سبيل تخفيف أعباء القاضى أجاز الفقهاء للقاضى أن =

(يراجع فى هذا المعنى كتاب « محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية » للمرحوم الشيخ محمد الخضرى ص ٤٥٨) .

وقد ظل الاختصاص بتعيين القضاة للخليفة أو لولاة الأمصار ، وكان تعيينهم من قبل ولاة الأمصار هو الغالب حتى نهاية الدولة الأموية .

أما فى العصر العباسى فقد طرأ تغيير أساسى فى أسلوب تعيين القضاة ، بمقتضاه خرج القاضى من سلطة الوالى ، وصار الخليفة يعينه مباشرة أو يقر تعيينه على الأقل ، وكان لهذا الأسلوب أثره فى دعم سلطان القضاة فى مواجهة الولاة - حتى أن أحد قضاة مصر فى أواخر القرن الثانى طرد صاحب البريد من مجلسه مدعيا أن هذا مجلس أمير المؤمنين ، لا يجلس فيه أحد إلا بأمره .

كذلك رفض أحد الفقهاء منصب قاضى القضاة الذى قلده إياه السلطان بهاء الدولة (٣٩٤ هـ) وهو من أعظم السلاطين نفوذاً وذلك عندما امتنع الخليفة من الإذن لهذا الفقيه بتولى المنصب .

وهكذا أصبح الاختصاص بتعيين القضاة للسلطة المركزية فى مقر الخلافة وبواسطة الخليفة أو بواسطة قاضى القضاة الذى يعينه الخليفة ، والذى استحدث لأول مرة فى عهد الرشيد حين عين أبا يوسف فى منصب قاضى القضاة ، فكان له بموجب ولايته أن يعين القضاة .

وفد ظل تعيين القضاة من حق الخليفة حتى عهد قريية .

= يقيم له نائباً ما لم يكون ممنوعاً من ذلك فى عقد التولية أو بعد ذلك ، ولا يجوز له ذلك إلا إذا كان عمله من حيث عدد الدعاوى واتساع البلد يستدعى ذلك ، ويشترط فى النائب ما يشترط فى القاضى وإذا كان ندبه لسماع بينة أو تحقيق تزكية الشهود فلا يشترط فيه الاجتهاد . (راجع أدب القضاء لابن أبى الدم ص ٥٢ - ٤٤)

(راجع كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ،
تأليف آدم متر. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ٣٧٩ - ٣٨٩) .

ويبدو أن فكرة اسناد السيادة الأصلية بالقضاء الى الخليفة أو
الحاكم ، هي التي استلزم أن يعين الخليفة بنفسه من ينوب عنه في
مباشرة القضاء . ولعل هذا هو الأصل فيما هو متبع في الأنظمة
الدستورية الحديثة حتى الآن ، إذ يكون تعيين القضاة في الغالب بمقتضى
قرار من رئيس الدولة .

(راجع على سبيل المثال نص المادة ٤٤ من قانون السلطة
القضائية الصادر في مصر بالقانون رقم ٤٦ - ١٩٧٢) :

واجب الرعية في إقامة القضاء :

تعتبر تولية القضاء بالنسبة للجمهور من فروض الكفاية : لأن
القضاء لا يتعين في واحد من الناس - ويدخل في فرض الكفاية كل
من تكاملت فيه شروط القضاء حتى يقوم به أحدهم (أو بعضهم) فيسقط
فرضه عن جماعتهم .

فإذا لم تكتمل شروط القاضي في وقت بذاته إلا في واحد تعين
عليه الاجابة إذا دعى للقضاء .

ولكن لا يتعين عليه ان يطلبه ، لأن فرض التعيين على من يملك
سلطة التعيين .

فإذا امتنع هذا الواحد الذي انفرد بشروط القضاء عن الاجابة اليه
أجبره الامام عليه لتعيين فرضه عليه ومن تعين عليه فرض من الفروض
أجبر عليه .

(المرجع السابق ص ١٤٢ - ١٤٤) .

وبهذا قال الامام مالك أيضا :

اما اذا توافرت شروط تولي القضاء في عديم الناس فان الخليفة

يختار افضلهم للتعيين فى هذه الوظيفة ، وفى هذه الحالة لا يسوغ لمن اختاره الامام ان يمتنع عن القيام بها . غير ان الفقهاء قد اختلفوا فى ذلك فمنهم من قال باجباره عليها ، ومنهم من ترك له الخيار .

ولقد حاول ابو جعفر المنصور اجبار ابنى حنيفة ليتولى القضاء ولكنه رفض .

اما الفقيه عيسى بن مسكين فقد حمله على تولى القضاء ابراهيم ابن الاغلب مؤسس دولة الاغلبة فى افريقية ، والقصة كما تروى هى :

قال ابن الاغلب : ما تقول فى رجل قد جمع خلال الخير اردت ان اوليه القضاء والم به شئت الامة فامتنع .

قال ابن مسكين : يلزمه ان يولى .

قال ابن الاغلب : تمتع .

قال ابن مسكين : تجبره على ذلك ولو يجلد .

قال ابن الاغلب : قم فانت هو .

قال ابن مسكين : ما انا الذى وصفت وتمتع .

ولكنه هدده واجبره على تولى القضاء .

هل يجوز طلب تولى القضاء :

اصل ان على الامام اذا تكاملت شروط القضاء ، فى جماعة ان يختار افضلهم . وبالنسبة لمن اكتملت فيهم الشروط هل يجوز طلب تولى القضاء ؟

اجاز الفقهاء ان يعين الامام طالب القضاء اذا تواهت فيه شروطه ، ولكنهم فرقوا بين احوال الطلب من حيث حكم الشرع فيها .

١ - حالة يكون الطلب فيها من الشخص مستحبا : وهذه الحالة

هى التى يرى الطالب فيها أن الحقوق مضاعة والأحكام فاسدة ، فيقصد بطلبه تحقيق العدل وتصحيح الوضع ، فهنا يكون الطلب مستحبا ويؤجر عليه لأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٢ - الطلب المحظور : إذا كان الطالب يقصد بطلبه « انتقاما من إعداء أو تكسبا بإرتشاء » فهو محظور لأنه سبيل إلى الإثم .

٣ - الطلب المباح : وهو الطلب الذى يقصد به العمل واستمداد الرزق .

٤ - الطلب المكروه : وهو الذى يقصد به المباهاة والاستعلاء ،

والذى يبين من استقرار نظام القضاء الإسلامى أن الأمثلة كثيرة تدل على العزوف عن طلب القضاء ، بل والامتناع عن توليه عند طلبه ، وذلك خوفا من المسؤولية أمام الله . واتقاء عقابه وتوخيا للسلامة ، خاصة وأن أحاديث الرسول عليه السلام توضح ضخامة عبء من يتولى القضاء وعظم مسؤوليته .

فمن هذه الأحاديث :

قال عليه السلام : « من ولى القضاء بين الناس فكأنما ذبح بغير سكين » .

وقال عليه السلام : « من طلب القضاء حتى يناله ، فإن غلب عدله جوزه فله الجنة ، وإن غلب جور عدله فله النار » .

وقال عليه السلام : « القضاة ثلاثة : اثنان فى النار وواحد فى الجنة : قاض عرف الحق ف قضى به فهو فى الجنة ، وقاض قضى بجهل فهو فى النار ، وقاض عرف الحق فجار فهو فى النار » .

لهذا تهيب الفقهاء تولى المنصب ومن أمثلة ذلك :

١ - طلب أمير المؤمنين عثمان بن عفان إلى عبد الله بن عمر أن يتولى القضاء فاعتذر ، فقال له عثمان : وما تكره من ذلك وكان أبوك يقضى ؟

قال عبد الله : ان أبى كان يقضى ، فان أشكل عليه شيء ، سأل رسول الله ﷺ ، فان أشكل على رسول الله ﷺ سأل جبريل ، وانى لا أجد من أسأله .

٢ - واعتذر كعب بن ضنة عن تولي قضاء مصر الى الحليفة عمر بن الخطاب فاعفاه .

٣ - أما أبو جعفر المنصور فقد كثر في عهده اعتذار العباد عن تولي القضاء ولاشك أن تمنعهم كان أساسه تهيب الوظيفة والخوف من تبعاتها وإنما يضاف الى ذلك ، ما طرأ من تطور على سياسة الحكم لما كانوا يخشون معه تدخل السلطان في أعمالهم .

٤ - ولقد امتنع أبو حنيفة من قبل عهد أبى جعفر ان يتولى القضاء في عهد الأمويين ، فلما طلب اليه أبو جعفر المنصور ان يتولى القضاء اعتذر ، وحلف أبو جعفر عليه ان يقبل وحلف أبو حنيفة انه لا يقبل .

قال الزبيدي بن يونس : الا ترى أمير المؤمنين يحلف ؟

قال أبو حنيفة : أمير المؤمنين أقدر على كفارته متى .

وقد أصر أبو جعفر وتابع الضغط على أبى حنيفة ، ويبدو أنه كان يتشكك في ولاء أبى حنيفة للعباسيين ، ولذلك فقد أمر به الى الحبس وتركه فترة ثم دعاه وقال له :

أترغب عما نحن فيه ؟ (أى هل تعارض سلطاننا)

قال أبو حنيفة : أصلح الله أمير المؤمنين انى لا أصلح للقضاء .

قال أبو جعفر : كذبت .

قال أبو حنيفة : حكم على أمير المؤمنين انى لا أصلح للقضاء لأنه يتسبى الى الكذب ، فان كنت كاذبا فلا أصلح وان كنت صادقا فقد أخبرت أمير المؤمنين انى لا أصلح .

ورغم هذا فقد تابع الخليفة ضغطه على أبي حنيفة ليقبل ، ولكنه ظل صامدا . ولم يتزعزع عن رفضه ، ويبدو واضحا من أقواله ما المأنا اليه سلفا من خشيته من التدخل فى شئون عمله ، فقد قال للخليفة غير هياب ولا وجل :

(اتق الله . ، ولا ترع أمانتك الا من يخاف الله . والله ما أنا مأمون الرضا فأكون مأمون الغضب . ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتني أن تغرقني فى الفرات لاخترت أن أغرق ، ولك حاشية يحتاجون الى من يكرمهم لك . ولا أصلح لذلك . وكيف يحل لك أن تولي على أمانتك قاضيا وهو كذاب ؟) إشارة الى ما نعت به الخليفة . وأصر أبو حنيفة على قوله ولم يتولى القضاء ، رغم تعذيبه وسجنه .

ومع ذلك فإن الكثيرين من كبار الصحابة والعلماء والفقهاء قد تولوا منصب القضاء - ذلك أن فريضة إقامة العدل لايسوغ أن تعطل ولا بد لها من يتولاها - وكان منهم مصابيح مشرقة ، ومثلا عليا ، أحقوا الحق وأقاموا العدل ، فى عفة وتزهد وورع ، وشجاعة لا تهاب ضولة الأقوياء . وكان منهم من تولي منصبه مشروطا ألا يتقاضى عليه أجرا ، بل احتسب أجره على الله ، ناظرا الى عمله باعتباره عبادة يتقرب بها الى ربه ، ويلتمس بها رضاه .

(راجع المتهج العلمى المعاصر ، ص ١٠١ - ١٠٥ ، ص ١١٧ - ١١٨) .

الشروط المطلوبة فيمن يتولى القضاء :

وضع فقهاء الشريعة شروطا يجب توافرها فيمن يتولى منصب القضاء . استمدوها من أصول الشريعة ومما جرى عليه الرسول والخلفاء الراشدون وسائر الخلفاء فى القضاة .

وهذه الشروط تتفق فى أغلبها مع ما عليه العمل الآن ، وما يتطلبه التشريع المعاصر من شروط فى القاضى .

وتتحصل هذه الشروط التى حددها علماء الشريعة فيما يأتى :

أولا : شرط السن :

فيشترط فى القاضى أن يكون بالغاً فحيث كان الصبى لا يملك
الولاية على نفسه . فأحرى أن لا يملك الولاية على الناس .

ولا يعنى هذا أنه كان يعين فى منصب القضاء من وصل الى مجرد
سن البلوغ ، اذ أن الشروط الأخرى المطلوبة فى القاضى كانت تحتتم
بالضرورة أن يكون سن القاضى أعلى من سن البلوغ بكثير ، خصوصا
أنه كان يشترط فيه أهلية الاجتهاد ولا يصل الى هذه المرتبة الا بعد
ممارسة ومعاونة طويلة فى طلب العلم .

والتشريع المصرى يتطلب فيمن يعين قاضيا أن يكون قد بلغ من
السن ثلاثين سنة ميلادية اذا كان التعيين فى المحاكم الابتدائية ، و ٤٠
سنة اذا كان التعيين فى محاكم الاستئناف و ٤٣ سنة إذا كان التعيين فى
محكمة النقض (مادة ٣٨ / ٢ من قانون السلطة القضائية) .

ثانيا : الذكورة :

أى أن يكون القاضى رجلا . اذ لا يجوز للمرأة أن تتولى القضاء
عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعى وابن حنبل .

غير أن الحنفية قد أجازوا قضاء المرأة فى غير الحدود والقصاص ،
لأنها تقبل شهادتها فى غيرهما ، والشهادة نوع من الولاية ، فيجوز قياسا
عليها أن تتولى القضاء فيما تقبل شهادتها فيه .

ويذهب ابن جرير الى اجازة تولى المرأة للقضاء عموما قياسا على
أن لها الحق فى الافتاء .

ولكن الماوردى يرى أن هذا رأى شاذ (ولا عبرة برأى يردده الاجماع)
(راجع القضاء فى الاسلام للدكتور محمد سلام مذكور ص ٣٧ - ٣٨) :

وليس فى التشريع المصرى المعاصر نص فى هذا الخصوص ،

ولكن ما عليه العمل والقضاء هو عدم جواز تولية المرأة ، وإن كانت المسألة مطروحة للجدل ويذهب مؤيدو تولية المرأة القضاء ، إلى أنه من الأصلح للمجتمع أن تتولى المرأة القضاء في أمور تتفق مع طبيعتها ، ومن ذلك قضاء الأحوال الشخصية وقضاء الأحداث .

ثالثا : الحرية :

لأن الرق يمنع من ولاية غير الحر على غيره . وهذا الشرط غير مطبق حاليا بالضرورة إذ لا يوجد الآن نظام الرق

رابعا : الاسلام :

فالاسلام شرط في جواز الشهادة على المسلم ، فهذا الشرط أولى بالأعمال في ولاية القضاء .

ويرى الاحناف جواز تولية غير المسلم على غير المسلم لأن شهادته جائزة في حقهم والقاضي المسلم حين يتولى القضاء تتناول ولايته المسلم وغير المسلم .

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى إجازة شهادة غير المسلم على المسلم امتنادا إلى تفسيرهم لبعض النصوص ، وذلك في غير مسائل الأحوال الشخصية .

وتاسيسا على هذا ذهب البعض إلى جواز تولية غير المسلم القضاء على المسلمين في غير مسائل الأحوال الشخصية وفي المسائل التي له ولاية الشهادة فيها ويذهب صاحب هذا الرأي إلى تأييد رأيه بمجلة الأحكام العدلية (القانون المدني العثماني الصادر سنة ١٢٣٩ هجرية) .

إذ أن المجلة لم تورد شرط الاسلام في القاضي (المادة ١٧١٤) ولا في الشهادة (المادة ١٧٠٥) .

(راجع القضاء في الاسلام للدكتور محمد سلام مذكور ص ٤٠) .

والواقع أن المادتين المذكورتين لم تتعرضا لهذا الشرط بالنفي ولا بالتاكيد بل وأن المادة ١٧٩٢ من المجلة تشترط في القاضى أن يكون واقفا على المسائل الفقهية مما يقتضى الاجتهاد ويرجح التمسك بشرط الاسلام .

ولا تنص القوانين الحالية على هذا الشرط .

خامسا : العقل :

فيشترط فيمن يتولى القضاء أن يكون صحيح التمييز جيد القطنة يتوصل بذكائه الى فهم وايضاح ما يواجهه من إشكالات ومسائل، غامضة .

سادسا : العدالة :

بأن يكون صادق للهجة ظاهر الامانة عفيفا عن المحارم مأمونا فى الرضا والغضب .

وهذا الشرط وسابقه شرطان بديهيان يشترط توفرهما فى القاضى فى كل زمان ومكان .

ويرى بعض الحنفية أن العدالة شرط كمال فقط وليست شرطا لجواز التعيين فيصح عندهم تولية الفاسق ، بعكس الشافعى الذى يرى أنها شرط للتقليد وشرط للشهادة .

سابعا : شرط العلم :

كان المسلمون فى العصور الاولى يشترطون فى القاضى ان يكون من اهل الاجتهاد عالما بالاصول الشرعية الاساسية ، وهى القرآن والسنة والاجماع والقياس قادرا على فهمها والاستنباط والقياس على أحكامها .

غير أن الفقهاء رأوا فى العصور المتأخرة أن اشتراط ذلك متعذر فلم يشترطوا أهلية الاجتهاد ، فاذا عين القاضى من غير اهل الاجتهاد فانه يستطيع أن يقضى على أساس التقليد أى الأخذ بالأقوال المختلفة فى المذاهب وعن طريق الاستعانة بفتوى الغير (١) .

(المرجع السابق هي ٤٢)

(١) يقول الفقيه ابن أبى الدم الشافعى المتوفى سنة ٦٤٢ هـ فى كتابه :

وهذا الشرط وهو شرط العلم شرط أساسى فى قانون السلطة القضائية المصرى وان لم يكن هو بذاته أهلية الاجتهاد ، وانما اشترط فيمن يتولى القضاء الحصول على اجازة الحقوق فضلا عما يتطلب فى القاضى من ممارسة وخبرة عملية فى مجال القانون قبل أن يتولى منصب القضاء ، لمدد تطول وتقصّر حسب مستوى المنصب القضائى الذى يتولاه .

(راجع مادة ٢/٣٨ من قانون السلطة القضائية - والمواد التالية) .

ثامنا : سلامة الحواس :

أى سلامة السمع والبصر والنطق لحاجة عمل القاضى اليها .

وقد أجاز المالكية وبعض فقهاء المذاهب الأخرى أن يتولى الأعمى القضاء .

ولم يشترط الفقهاء فى القاضى سلامة الأعضاء ، يقول الماوردى « فاما سلامة الأعضاء فغير معتبرة فيه وان كانت معتبرة فى الامارة ، فيجوز أن يقضى وان كان مقعدا ذا زمانة » . ولكنه يعقب على ذلك قائلا : « وان كانت السلامة من الآفات أهيب لذوى الولاية » أى يعتبرها شرط كمال .

(راجع الأحكام السلطانية ص ٦٦) .

= كتابه أدب القضاء - طبعه دمتو - ١٦١٥ - ص ٢ « وادى أراه بعد هذا كله . أن الاجتهاد المطلق أو المقيد ، انما كان يشترط فى الزمن الأول الذى ما يخلو فيه كل اقليم من جماعة من المجتهدين الصالحين للقضاء والفتوى ، فاما فى زماننا هذا وقد خلت الدنيا منهم ، وشمر الزمان عنهم ، فلا بد من جزم للقول ، والقطع بصحة تولية من إتصف بصفة العلم فى مذهب أمام من الائمة ويجب القطع بتنفيذ أحكامه وصحتها وصحة تقليده ، وقبول فتواه ، فى هذا الزمن الذى يعز فيه وجود مثل من هذه صفته » .

وفي القوانين الحالية يشترط في القاضي شروطا عامة للياقة
الصحية ، تشمل الأمرين معا ، أى سلامة البدن وسلامة الحواس .

تاسعا : شرائط الكمال :

يشترط بعض الفقهاء مثل الكاسانى أن يكون القاضي ذا فضيلة
وكمال عدلا ورعا عفيفا عن التهمة ، صائنا النفس عن الطمع ، عالما
بمباشرة الناس ومعاملتهم .

ويمكن القول بأن من هذه الشروط ما يتطلبه القانون الحالى فى
القاضى أن يكون محمود السيرة .

فاذا توفرت هذه الشروط فى الشخص ، ووقع عليه الاختيار
لتولى القضاء فانما تنعقد له الولاية بموجب العقد ، الذى يتم بين من
ولاه وبينه ، واشترطوا أن يذاع وينشر أمر التقليد حتى يعرفه الخاص
والعام ويخضعون له .

ومن ذلك ما يشترطه القانون حاليا من نشر قرار تعيين القاضى
فى الجريدة الرسمية ، بالاضافة الى ما يتطلبه القانون من أدائه يمينا
بالنص الآتى :

« أقسم بالله العظيم أن احكم بين الناس بالعدل وأن أحترم
القوانين » .

تحديد اختصاص القاضى :

يحدد اختصاص القاضى نوعيا (أى بحسب أنواع القضايا التى
ينظرها) أو محليا بحسب ما تخوله له سلطة التعيين ولا يخلو الأمر
من احدى هذه الصور :

الاختصاص النوعى :

١ - القاضى ذو الولاية العامة : وهذا القاضى يختص بكل ماتضمنته
الولاية من اقضية ، أيا كان نوعها أو قيمتها . ومثال ذلك قاضى
القضاة ، فاخصاصه عام شامل لجميع أنواع الاقضية فى جميع أنحاء
الدولة .

٢ - القاضى ذو الولاية العامة فى مكان خاص : ويكون اختصاصه
قاصرا على الاقضية والمنازعات المتعلقة بهذا المكان - أى بالمصر الذى
عين للقضاء به .

(٩ - نظم الحكم والادارة)

٣ - القاضي ذو الولاية الخاصة في الأعمال الخاصة : أي الذي يحدد اختصاصه من حيث نوع القضايا ومن حيث المكان كان يعين لنظر المنازعات المدنية في مدينة ، فلا تتجاوز ولايته هذا النطاق .

وبصفة عامة فإن القواعد الشرعية تسمح بأن يكون اختصاص القاضي في شئون القضاء عاما شاملا لجميع أنواع القضايا في الدولة كلها أو في إقليم من أقاليمها أو في مدينة من مدنها ، أو أن يكون هذا الاختصاص محدودا بخصوصيات معينة في سائر الانحاء أو في إقليم أو مدينة بعينها ، وقد يحدد اختصاصه بقضايا معينة من حيث القيمة (١) ، وقد يعين القاضي للفصل في خصومة بذاتها فتزول ولايته بالقضاء فيها .

المكان الذي يباشر القاضي فيه عمله :

كان القاضي يجلس للقضاء بين الناس في المسجد أو في داره ، وكان بعض القضاة يجلسون للقضاء على باب المسجد عند النظر في قضايا غير المسلمين ، وبعضهم أجاز عقد المحكمة داخل المسجد ، ويرى الشافعية عدم جواز عقد المحكمة داخل المسجد حرصا على المسجد مما يجري بين الخصوم أثناء النزاع من زور وبهتان .

نهائية الحكم :

يتفق الفقهاء على أن حكم القاضي في المسائل الاجتهادية لا يجوز نقضه ، لمصلحة الحكم ، أي الاستقرار .

فالاصل في النظام القضائي الاسلامي هو أن الاحكام نهائية وعلى درجة واحدة - وهذا ما يعجل بحسم المنازعات وانهاء الخصومات -

(١) جاء في كتاب اذهب القاضي للماوردي جزء اول ص ١٧٣ أنه يجوز أن يقلد القاضي النظر في تصاب مقدر من المال فهذا جائز : قال أبو عبد الله الزبيرى « لم يزل الامراء عندنا بالبصرة برهة من الدهير يستقضون على المسجد الجامع قضايا يسمونه قاضي المسجد يحكم في مايتقن درهم وعشرين دينارا فما دونهما .. الخ » .

بخلاف الحال فى الأنظمة الحديثة حيث تتعدد درجات التقاضى وطرق الطعن فى الأحكام ، مما يطول به أمد النزاع ويتأخر الفصل فى القضايا مما يرهق أصحاب الحقوق ، ويجعل العدل البطيء ، نوعا من الظلم .

هل يجوز نقض الأحكام ؟

الأصل هو نهائية الأحكام فى النظام القضائى الإسلامى كما سلف . حتى أن القاضى إذا عدل عن رأى فى مسألة الى رأى آخر بعد صدور الحكم لا يجوز له أن ينقض حكمه ولا يجوز لغيره أن ينقضه ، وإنما عليه أن يطبق ما انتهى اليه من رأى آخر على ما يجد من قضايا . على أن هناك حالات اتفق الفقهاء على جواز نقض الحكم فيها وذلك إذا خالف الحكم نصا صريحا قطعى الدلالة من القرآن أو السنة وكذلك إذا خالف الاجماع ، وأضاف البعض القياس الجلى - ذلك أنه فى هذه الحالة يكون القاضى ملتزما بالنص الصريح أو الاجماع ولا مجال لاجتهاده ، فاذا أخطأ فى الأخذ بما تقدم وجب نقض حكمه ، فله أن ينقضه إذا رجع اليه الخصم ولغيره من القضاة أن ينقضه - وذلك بهدف الوصول الى تطبيق المبدأ السليم الذى لا محل للاجتهاد فيه . أما فى المسائل الاجتهادية فلا مجال لنقض الحكم .

قيل لعمر بن الخطاب رضى الله عنه : إن عليا وزيدا قضيا فى الدعوى (بكذا) .

قال : لو كنت أنا لقضيت (بكذا) .

قال القائل : وما يمنعك والأمر اليك (باعتباره الخليفة والمرجع الأعلى) .

قال : لو كنت أردته الى كتاب الله وسنة رسوله لفعلت . وإنما هو الرأى (الاجتهاد) والرأى مشترك ، وأبى أن ينقض الحكم .

(راجع فيما تقدم : أدب القضاء لابن أبى الدم ص ٨٠ - أدب القاضى جزء أول ص ٦٨٥ وما بعدها) .

آداب القضاة وواجباتهم :

يقصد بذلك ما يجب أن يلتزم به القاضى عند مباشرة عمله ،
وكيفية معاملة المتقاضين والتسوية بينهم .

ويرجع معظم هذه الواجبات الى ما استقاه الفقهاء منا ورد فى
كتاب عمر بن الخطاب الى أبى موسى الأشعرى حين ولاء قضاء البصرة .

وقبل أن نستعرض هذه الواجبات ، نورد فيما يلى نص الخطاب
المذكور ، والذي يعتبر بحق ، دستوراً للقضاء فى كل زمان ، لما احتوى
عليه من قواعد عامة وآداب يجب على كل قاضى أن يلتزمها ويتحلى بها
حتى يوفق الى احقاق الحق ، والوصول الى العدل .

وفيما يلى نص الخطاب :



بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله عمر أمير المؤمنين ، الى عبد الله بن قيس .

« سلام عليك أما بعد : فان القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم اذا أدلى اليك ، فانه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، وآس بين الناس في وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف في حيفك ، ولا يياس ضعيف من عدلك . البيئة على من ادعى واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين ، الا صلحا أحل حراما ، أو حرم حلالا ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك ، وهديت فيه لرشدك أن ترجع الى الحق ، فان الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل .

الفهم ! الفهم ! فيما تلجلج فى صدرك ، مما ليس فى كتاب ولا سنة ، ثم اعرف الاشباه والأمثال وقس الأمور بنظائرها ، واجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بيئة ، أمدا ينتهى اليه ، فان أحضر بيئة ، أخذت له بحقه ، والا وجهت القضاء عليه ، فان ذلك أبلغ للعدو ، وأجلى للعمى ، والمسلمون عدول بعضهم على بعض ، الا مجلودا فى حد ، أو مجريا عليه شهادة زور ، أو ظنينا فى ولاء أو نسب فان الله سبحانه تولى منكم السرائر ودرأ عنكم بالبينات والايمان الشبهات ، واياك والقلق والضجر والتأذى بالخصوم والتذكر عند الخصومات فان الحق فى مواطن الحق ، يعظم به الله الاجر ، ويحسن الذكر ، فمن صحت نيته ، وأقبل على الناس كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه ، شانه الله ، فما ظنك بثواب عند الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام . »

(١) من الوثائق الهامة فى هذا الشأن أيضا عهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب الى الأشرار النخعى حين ولاء مصر ، اذ جاء فى هذا العهد : « ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى فى الزلة ، ولا يحصر عن الفىء الى الحق اذا عرفه ، ولا تشرف نفسه على طمع ، ولا يكتفى بادننى فهم دون أقصاه أوقفهم فى الشبهات وأخذهم بالحجج ، وأقلهم تبرما بمراجعة الخصم ، وأصرمهم عند اتضاح الحكم . من لا يزدھية اطراء ، ولا يستميله اغراء وأولئك قليل . » (نقلا من كتاب « المنهاج العلمى مستمدا من القرآن » للمستشار عبد الحليم الجندى ص ١٤٦) .

وقد لخص الكاسانى فى الجزء السابع من كتابه بدائع الصنائع
(ص ٦ - ١٢) من هذه الواجبات والآداب ما يأتى :

- ١ - أن يكون القاضى فاهما للخصومة المعروضة عليه ، فيتابع أقوال الخصوم ويستمع اليهم ليصل الى الحق والصواب .
- ٢ - أن يكون القاضى وقت نظر الخصومة مرتاح النفس غير قلق ولا ضجر حتى لا ينشغل عن متابعة أحداث القضية وسماع حجج المتخاصمين .
- ٣ - ألا يكون القاضى غضبانا ، لأن الغضب يخرج الشخص عن طوره ويؤثر على حسن تقديره .
- وقد ألحقوا بذلك حالة الجوع وحالة التخمة على السواء .
- ٤ - أن يسوى بين الخصمين فى الجلوس أمامه دون تمييز لأيهما على الآخر ، بسبب مركزه أو مكانته .
- ٥ - أن يساوى بين المتخاصمين فى المعاملة ، فلا يبتسم لأحدهما دون الآخر ، ولا يشتد فى الكلام مع أحدهما ويلين مع الآخر .
- ٦ - أن لا يسمع من أحد الخصوم كلاما يسره اليه دون أن يسمعه الطرف الآخر .
- ٧ - ألا يقبل من المتخاصمين أو من أحدهما هدية ، لأنها نوع من الرشوة يجب أن يتنزّه عنه .
- ونالمثل ليس له أن يجيب احد الخصوم الى طعام ولو كان قريبا له تقيا للشبهات والريب .
- ٨ - ألا يلقي أحد الخصوم حجته أو يساعده فيها .
- ٩ - ألا يلقي الشاهد الشهادة بل يسمعا كما يدلى بها .
- ١٠ - أن يتحقق من عدالة الشهود وصلاحياتهم لأداء الشهادة .
- ١١ - أن يتيح لكل متخاصم الفرصة لاثبات الادعاء أو دفعه الى غير ذلك من المسائل التى ذكرها الفقهاء .
- ١٢ - أن يتخذ له كاتباً يدون ما يدور فى مجلس القاضى من اعترافات وأدلة وبيانات ليرجع اليها عند الفصل فى الخصومة .

اسلوب الحكم

وعلى القاضى حتى يعرف الحكم ويحكم بالعدل أن يتثبت من أمور لا بد له من أن يتثبت منها :

أولا : التحقق من وقائع الدعوى وموضوعها .

ثانيا : التعرف على القواعد الشرعية التى تطبق على هذه الوقائع

ثالثا : انزال حكم الشرع (القانون) على هذه الوقائع ، وهذا هو الحكم .

والأمر الأول : هو تمحيص الوقائع بعد تفهم ظروف الدعوى والتحرى عن صحة وقائعها بمختلف وسائل التمحيص والاثبات ، وهذا هو الواجب الأول على القاضى : التأكد من صحة الوقائع المطروحة عليه .

والأمر الثانى : متعلق بوصف لازم فى القاضى وشرط لصحة ولايته وهو شرط العلم ، أى العلم بالقواعد الشرعية التى يطبقها فى عمله ، وقد كان يشترط على القاضى فى بدء الاسلام أن يكون مجتهدا ، والمجتهد هو من تتوفر له جميع أدوات المعرفة اللغوية والعلمية التى تتيح له معرفة شرع الله ، فيكون عالما باللغة العربية لغة القرآن ، عالما بأحكام القرآن الكريم والسنة . وبما انعقد عليه الاجماع ، قادرا على استعمال كل ذلك للتوصل بالقياس أو بغيره من الأدلة الشرعية الى استجلاء حكم الله الذى ينطبق على الدعوى ، خاصة اذا لم يحكمها نص صريح أو اجماع ملزم .

والأمر الثالث : هو القدرة على الربط بين الوقائع والقاعدة التشريعية التى تحكمها وانزال حكمها عليها . وهذا ما يحتاج الى قوة فهم ومزید حنكة وكياسة .

وفى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى موسى تأكيد على هذه المعانى ، وهذا يتضح من العبارات الآتية التى وردت بالعهد ، يقول عمر :

(٢) « فافهم اذا أدلى اليكالبينة على من ادعى واليمين على من أنكر والمسلمون عدول بعضهم على بعض (فى الشهادة) ، الا مجلودا فى حد أو مجريا عليه شهادة زور ، أو ظنينا فى ولاء أو قرابة » .

(ب) وفى هذا العهد أيضا :

« ثم الفهم فيما أدلى اليك مما ورد عليك مما ليس فى كتاب أو سنة ثم قايىس الأمور عند ذلك ، وأعرف الأمثال ثم اعمد الى أحبها الى الله وأشبهها بالحق » .

ومن قبل ذلك جاء فى العهد « و لايمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن ترجس الى ، فان الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل » .

فعمر بن الخطاب رضى الله عنه يدعو القاضى الى فهم الشرع كما دعاه الى فهم الوقائع ، فعليه أن يطبق القواعد الشرعية اذا كانت واضحة ، وأن يعمل بالقياس - وأنه لا يحق له اذا تبين أن فهمه لحكم الشريعة فى مسألة ما كان خاطئا ، ان يتمسك بما سبق له القضاء به بالنسبة لما يجد من الوقائع ، فان « الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التماذى فى الباطل » .

ومثل هذه المعانى متضمنة فى عهد على بن أبى طالب كرم الله وجهه الى الأشر النخعى حين دعاه الى اختيار القاضى من أفضل الرعية « ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ، ولا يتمادى فى الزلة ، ولا يحصر عن الفىء الى الحق اذا عرفه ولا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه ... » .

القضاء فهم

جاء فى كتاب الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية ما يأتى :

قال رجل لاياس بن معاوية (وهو مضرب المثل فى الذكاء عند العرب) وحين يمتدحون أحدا يقولون (فى ذكاء اياس) قال له الرجل : علمنى القضاء فقال : ان القضاء لا يُعلَّم ، انما القضاء فهم ولكن قل علمنى العلم . وهذا هو سر المسألة . فان الله سبحانه وتعالى يقول : (وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث ، اذ نفثت فيه غنم القوم ، وكنا لحكمهم شاهدين ، ففهمناها سليمان ، وكلا اتينا حكما وعلما) فخص سليمان بفهم القضية ، وعمهما بالعلم ، وكذلك كتب عمر الى قاضيه أبو موسى الأشعري فى كتابه المشهور :

« الفهم الفهم فيما أدلى اليك » .

والذى أختص به اياس وشريح مع مشاركتهما لأهل عصرهما فى العلم ، هو الفهم فى الواقع ، والاستدلال بالآمارات وشواهد الحال . .
(المرجع المذكور ص ٤٠) .

ويشير المرجع المذكور الى قصة سليمان وداود فى قضية المراتين اللتين ادعتا الولد ، فحكم به داود صلى الله عليه وسلم للكبرى . فقال سليمان : « ائتوني بالسكين أشقه بينكما » فسمحت الكبرى بذلك ، وقالت الصغرى (لا تفعل يرحمك الله ، هو ابنها) فقضى به للصغرى .

فأى شيء أحسن من اعتبار هذه القرينة الظاهرة .

فاستدل برضى الكبرى بذلك ، وأنها قصدت الاسترواح الى التأسى بمساواة الصغرى فى فقد ولدها ، وشفقة الصغرى عليه ، وامتناعها عن الرضا بذلك ، دل على أنها أمه ، وأن الحامل لها على

الامتناع عن الدعوى ما قام بقلبها من الرحمة والشفقة التي وضعها الله قلب الأم ، فاتضح وقويت هذه القرينة عنده ، حتى قدمها على إقرارها (إذ أقرت بأن الولد للكبرى) ، فانه حكم به لها من قولها « هو ابنها » وهذا هو الحق .

هذا ما أراد أن يدلل به على أن القضاء فهم .

(المرجع السابق ص ٥ - ٦) .

وقد روى مثل هذا القضاء فى واقعة مماثلة عن سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه .

كيف ينظر القاضى الدعوى وكيف يحقق وقائعها ؟

مبدأ أساسى : يتعين على القاضى قبل أن يبحث أو يحقق أو يتجه الى القضاء أن يسمع طرفى الخصومة .

روى عن سيدنا على كرم الله وجهه أن رسول الله ﷺ حين بعث به قاضيا فى اليمن قال له « ان الله سيهدى قلبك ، ويثبت لسانك . فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الاول ، فانه احرى أن يتبين لك القضاء » قال على : فما زلت قاضيا وما شككت فى قضاء بعد .

(القضاء فى الاسلام ، لابراهيم نجيب ص ٣٨) .

تحقيق الدعوى :

يقول سيدنا عمر بن الخطاب فى العهد الى أبى موسى :

« البينة على من ادعى واليمين على من انكر ... » الى آخر ما أورده من اشارة الى أدلة الاثبات .

فما هى البينة ؟

وعمر إذ يقرر أن البينة على من ادعى إنما يردد حديث رسول الله ﷺ « البينة على من ادعى » والمعنى أن المدعى يتعين عليه أن يقدم

من الدلائل ما يؤيد صحة دعواه، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق حكم له

فالبينة اسم لكل ما يبين الحق ويظهره ، فهي تارة تكون الشهود :
تارة تكون أربعة شهود (القذف) وتارة شاهدين ، أو شاهدا وامرأتين
- أو نكولا أو يميناً ، أو غير ذلك من الأدلة ، « فلم تأت البينة في
القرآن مراداً بها الشاهدان » وإنما أتت مراداً بها الحجة والدليل
والبرهان ، مفردة ومجموعة والشاهدان من البينة (أى نوع
منها) ولا ريب أن غيرها من أنواع البينة قد يكون أقوى منها ، كدلالة
الحال على صدق المدعى لأنها أقوى من دلالة أخبار الشاهد (فالسارق
الذى يضبط والشيء معه يكون تلبسه أبلغ فى الإثبات) .

(الطرق الحكمية ص ١٤ وما بعدها) .

وحاصل ما تقدم أن جميع الأدلة تقبل للتوصل الى الحق ، فإن
الله سبحانه ، أرسل رسله وأنزل كتبه ، ليقوم الناس بالقسط ، وهو
العدل الذى قامت به السموات والأرض - وقد بين الله بما شرعه من
الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده ، وقيام الناس بالقسط ، فأى
طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له .

(المرجع السابق ص ١٦ و ١٧) .

وإذا كان هذا هو المقرر فإن الله قد أفسح للقاضى مجال البحث
عن الحق والتحري للوصول الى العدل ، وأجاز له أن يعتمد على كل
الأدلة ، كالأقرار والكتابة والشهادة والقرآن وشواهد الحال وكل
الوسائل قديمها وحديثها مادامت توصل الى العدل الذى هو مقصود
الشرع .

(راجع ما ورد فى كتاب المنهج العلمى المعاصر للمستشار
عبد الحليم الجندى ، ص ١١٨ - ١٢٩ ، ص ١٣٢ - ١٣٧) .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور محمد فاروق النبهان .
طبعة جامعة الكويت ص ٦٥٤ وما بعدها) .

وبالجملة فقد كان القضاء فى الدولة الاسلامية يسير على مبادئ وأساليب تحقق العدالة وتضمن وصول الحقوق الى أصحابها ، وما زالت تلك المبادئ مثلا أعلى لما يجب أن يسير عليه القضاء . .

يضاف الى ذلك أن القضاة كانوا يعتبرون عملهم نوعا من العبادة وكانوا ، وخاصة فى صدر الاسلام ، يتحرون العدل ولا يخشون فيه لومة لائم ، ولا يقيمون وزنا لوساطة ، أو يرضخون لتدخل أيا كانت مكانة الشخص الذى يتعاملون معه مما جعل وظيفة القضاء من أسمى الوظائف العامة التى تقرن بالمهابة وتحاط بالاجلال ، ومع ذلك فقد كان الفقهاء ينظرون الى القضاء كواجب يصعب عليهم القيام به بما يرضى الله والعباد ، وكانوا يخشون تولى القضاء ، بل ويرفضونه خوفا من الوقوع فى الخطأ فينطبق عليهم حديث الرسول عليه السلام «القضاة ثلاثة : واحد فى الجنة ، وقاضيان فى النار . فأما الذى فى الجنة ، فقاضى عرف الحق ففضى به فهو فى الجنة ، ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار » .

ونورد فيما يلى أمثلة تدل على ما كان يتمتع به القضاة من قدر ومكانة ، وقوة فى الحق ، وجراءة فى الحكم ، أساسها ايمان راسخ بالعدل ، من القاضى الذى يقضى فى الخصومة ، ومن الوالى الذى يقبل الحكم وينفذه .

فالقاضى شريح مثلا قضى فى خصومة بين عمر بن الخطاب وبين رجل كان عمر قد ابتاع منه فرسا ، فعطبت عنده فأراد ردها للرجل فاختلفا وطلب الرجل الاحتكام الى شريح ، فلما عرض عليه الأمر قال : يا أمير المؤمنين « خذ ما ابتعت أو رد ما أخذت » .

وإذا كانت الفرس قد عطبت بعد البيع ، فلم يكن فى وسع عمر إلا أن يبقى على البيع لعجزه عن رد ما أخذ ، وبمعنى آخر قضى شريح لخصم عمر ، وقد أسعد هذا الحكم عمر وأثنى عليه ، وولى شريحا قضاء الكوفة ، وقيل انه ظل بها قاضيا ستين عاما .

مثال آخر :

كان أبو يوسف قاضى القضاة فى عهد الرشيد ، وقد حضر أمامه يوما للشهادة الفضل بن الربيع وزير الخليفة فرد أبو يوسف شهادته ولم يأخذ بها ؛ فعاتبه الرشيد على ذلك فقال للخليفة : سمعته يقول أنا عبدك ، فان كان صادقا فلا شهادة للعبد ، وإن كان كاذبا فكذلك (أى لا شهادة له) .

(راجع القضاء فى الاسلام للدكتور عطية مشرفة ص ١٥٧) .

مثال ثالث :

كان ممن تولوا قضاء مضر على عهد المقتدر (٤٢٩هـ) القاضى ابن حريوية ، وكان مثلاً أعلى فى الهيبة والعدالة ، وكان مؤنس الخادم أكبر امراء المقتدر ، وكان يخطب له على المنابر مع الخليفة . ووزعم هذا ، فعندما يطلب مؤنس من القاضى أن يرسل اليه شهودا يشهدهم أنه اوضى بوقف على سبيل البر ، قال القاضى : لا افعل حتى يثبت عندى أن مؤنسا حر ، وإن لم يرد على كتاب المقتدر بأنه اعتقه فلن افعل ، فلما ورد الكتاب لم يأخذ به الا بعد شهادة عدلين بأنه كتاب أمير المؤمنين .

ويبقى بعد ذلك أن نشير فى خلاصة وجيزة إلى ولاية المظالم إذ أنها تعتبر من قبيل ولاية القضاء مما يدخلها فى المعنى العام للسلطة القضائية .

قضاء المظالم

من الوظائف التى تعتبر من وظائف السلطة القضائية فى النظام الاسلامى وظيفة والى المظالم أو صاحب المظالم . كما كان يطلق عليها فى بعض العهود .

وقضاء المظالم كما يعرفه الماوردى هو . قود المتظالمين الى التناصف بالرهبة ، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة .

(الاحكام السلطانية ص ٧٧) .

ويقول فضيلة المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة فى بحث له عن ولاية المظالم : « ان ولاية المظالم كولاية القضاء ، وكولاية الحرب ، وكولاية الحسبة ، جزء مما يتولاه والى الامر الاعظم ، ويقيم فيه نائبا عنه ، ممن يكون فيه الكفاية والهمة لادائه ، ويسمى المتولى لامر المظالم ناظرا ولا يسمى قاضيا وان كان له مثل سلطان القضاء ومثل اجراءاته فى كثير من الاحوال ، ولكن عمله ليس قضائيا خالصا ، بل هو قضائى وتنفيذى فقد يعالج الامور الواضحة بالتنفيذ أو بالصلح أو بالعمل الخيرى يرد لصاحب الحق حقه ، فهو قضاء احيانا وتنفيذ ادارى احيانا » .

(راجع السلطات الثلاث فى الاسلام للطماوى ص ٣١٣ - ٣١٤) .

فوظيفة ناظر المظالم تستند الى قوة من يتولاها وسطوته ، ولذلك يقول الماوردى : انه « من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر ، نافذ الامر ، عظيم الهيبة ، ظاهر العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع ، لانه يحتاج فى نظره الى سطوة الحماية ، وثبت القضاء ، فيحتاج الى الجمع بين صفات الفريقين ، وأن يكون بجلال القدر نافذ الامر فى الجهتين » .

(الاحكام السلطانية ص ٧٧) .

ولعل السبب الاساسى فى وجود هذا النوع من القضاء هو العمل

على رفع المظالم الواقعة على الأفراد من ذوى النفوذ والسلطان فى الدولة ، من حكام وولاة ، مما يعجز معه القضاء العادى عن إيصال الحق الى صاحبه ، لاقتصار وظيفته على القضاء ، وافتقارها الى سلطة التنفيذ .

لهذا يبدو الشبه بين هذا النظام ونظام القضاء الادارى فى التنظيم القضائى المعاصر حيث يفصل هذا القضاء فى منازعات الأفراد مع السلطة فيما يتعلق بمصالحهم ، وذلك لرفع ما يقع عليهم من ظلم .

وقد وجد هذا النظام منذ بدء الدولة الاسلامية ، بل ان جذوره كانت من قبل الاسلام ، ويدل على ذلك ما ذكرناه من قبل ، عن (حلف الفضول) الذى عقدته قريش فيما بينها ، تعاهدوا بموجبه على رد المظالم وانصاف المظلوم ، والا يظلم احد الا منعه ، واخذوا له حقه .

وقد ذكر الماوردى ان الرسول عليه الصلاة والسلام قد فصل فى المظالم ، وأورد مثلا لذلك الخلاف الذى جرى بين الزبير بن العوام وبين أحد الأنصار حول شرب تنازعا ، فلما أبدى الأنصارى اعتراضا على ما قضى به الرسول من اولوية للزبير ، أخذه الرسول على ذلك وعاقبه وانفذ حكمه .

ويضيف الماوردى ان الخلفاء الراشدين لم يندبوا أحدا لنظر المظالم لعدم حاجتهم الى ذلك لقوة الوازع الدينى فى الصدر الا من الاسلام وايمانهم بالعدل واكتفائهم بالموعظة ، ولم تظهر الحاجة الى قضاء المظالم الا فى أواخر عهد على بن أبى طالب ، إذ أنه لجأ الى هذه الطريقة فى بعض الأحيان . أما بعد على رضى الله عنه ، فيقول الماوردى « ثم انتشر الأمر بعدة حتى تجاهر الناس بالظلم والتغالب ، ولم يكفهم زواجر العظة عن التمانع والتجاذب ، فاحتسجوا فى ردع المتغلبين وانصاف المظلومين الى نظر المظالم الذى يمتزج فيه قوة السلطة ينصف القضاء ، فكان أول من أورد للظلمات يوما يتصفح فيه قصص المتظلمين من غير مباشرة للنظر عبد الملك بن مروان ، فكان اذا وقع منها على مشكل او احتاج فيها الى حكم منعه رده الى قاضيه

أبو ادريس الأودى فننفذ فيه أحكامه ، لرهبة التجارب من عبد الملك بن مروان فى علمه بالحال ووقوفه على السبب فكان أبو ادريس هو المباشر (للقضاء) وعبد الملك هو الأمر (بالتنفيذ) .

ثم زاد من جور الولاة وظلم العتاة ما لم يكفهم عنه الا أقسى الأيدى ، وأنفذ الأوامر ، ، فكان عمر بن عبد العزيز رحمه الله أول من ندب نفسه للنظر فى المظالم ، فردها وراعى السنة العادلة وأعادها ، ورد مظالم بنى أمية على أهلها ، حتى قيل له وقد شدد عليهم فيها وأغلظ ، أنا نخاف عليك من ردها العواقب ، فقال « كل يوم أتقيه أو أخافه دون يوم القيامة لا وقيته » .

ثم جلس لها من خلفاء بنى العباس جماعة ، فكان أول من جلس لها المهدي ، ثم الرشيد ثم المأمون فأخر من جلس لها المهتدى .. » .

(الأحكام السلطانية ص ٧٧ - ٧٨)

هذا ما ذكره الماوردى عن تصدوا لنظر المظالم ، غير أننا نلاحظ أن نظر المظالم لم ينقطع فى الواقع منذ بدء الاسلام ، وأن فصل عمر بن الخطاب فى مظلمة المصرى الذى شكا اليه عمرو بن العاص وابنه ، ماهو الا صورة واضحة من قضاء المظالم .

وقد جرى عمر بن الخطاب على نظر المظالم بنفسه ، ومنهـا الواقعة سالفة الذكر كما كان ينظر فى التظلم من أعمال الولاة ، يلتقى بالعمال فى موسم الحج ويسمع شكاوى الرعية منهم ، ويقتص منهم ، ويشاطرهم أموالهم وقد صادر أموال عتبة بن أبى سفيان كلها كما جاء فى تاريخ الطبرى .

(كتاب التنظيم القضائى فى المملكة العربية السعودية للدكتور سعود بن سعد آل وريب ص ٢١٧) .

تقليد ولاية المظالم :

ان ولاية المظالم مما يدخل فى ولاية كل من :-

الخليفة : وهو أولى الأولياء بها ، فهو صاحب السلطة كلها ، وله من القوة والسلطان ما يستطيع به دفع جميع المظالم ايا كان مرتكبها ، من الوزراء والأمراء والولاة وغيرهم .

والوزراء والولاة : والقصد وزراء التفويض ، بما لهم من ولاية عامة وكذلك ولاة الأقاليم فى حدود اختصاصهم أى فى الأمصار التى يتولونها ، وهى تدخل فى عموم ولايتهم بلا حاجة الى تقليد . ومن سباب أولى إذا قلدهم الخليفة اياها .

من يعينون لهذا الغرض : فيجوز للخليفة أن يقلد هذه الولاية لمن تتوفر فيه شروطها ، ولم يكن ذا ولاية عامة .

اختصاصات ناظر المظالم :

- ١ - النظر فى تعدى الولاية على الرعية ، لرفع الظلم عنها ، سواء رفعت اليه المظلمة أو تصدى لها دون تظلم ، ولهذا يلزم أن يتصفح أعمال الولاية والعمال للتحقق من عدلهم وانصافهم للرعية .
- ٢ - النظر فى جور العمال وفى جباية الاموال ، ورد الزائد الى صاحبه سواء بقى فى بيت المال أو استولى عليه الجباة .
- ٣ - النظر فى تعدى الامناء على الاموال العامة على هذه الاموال .
- ٤ - النظر فى ما يغتصبه الحكام من أموال العامة ، ورده اليهم .
- ٥ - النظر فى سلامة تنفيذ شروط الواقفين فى الاوقاف الخيرية (أى العامة) وكل هذه البنود ينظرها ناظر المظالم سواء رفعت اليه بشأنها مظلمة أو لم ترفع .
- ٦ - النظر فى تظلم العمال (الموظفين) من عدم صرف مستحقاتهم أو انقاصها .
- ٧ - النظر فى تظلمات الأفراد من اغتصاب أصحاب الشوكة أو النفوذ لاموالهم وتظلمات المستحقين فى الاوقاف من ظلم نظار الاوقاف لهم .
- ٨ - النظر فى كل ما يتعلق بالمصالح العامة ، مما يعجز المحتسب عن القيام به ، وبصفة عامة كل ما يستعصى على القضاة أو ولاية الحسبة القيام به ، ويحتاج الى سطوة والى المظالم وقوته وهيئته .

كيف يباشر والى المظالم عمله :

أوضحنا فيما سبق أن هناك من المظالم ما يكون على الناظر أن يتصدى لها سواء تظلم منها أحد أو دون تظلم يرفع اليه ، كما أن هناك من المظالم مالا ينظر الا بظلامة ترفع اليه من المتظلم . وتلك التى تكون فيها المصالح فردية خاصة .

وقد أورد الفقهاء أن مجلس ناظر المظالم ، عندما يجلس للفصل فيها لا يستغنى عن حضور خمسة أصناف من الناس هم :

- ١ - الحماية والأعوان (الشرطة) وذلك لدعم الرهبة والقوة .
 - ٢ - القضاة والحكام ، وذلك للاستعلام عما يجرى بين أيديهم من مسائل تكون قد عرضت عليهم .
 - ٣ - الفقهاء لاستفتائهم فيما يكون غامضا أو مشكلا عند البت فى الظلامة .
 - ٤ - الكتّاب ، لاثبات ما يجرى فى مجلس الناظر .
 - ٥ - الشهود ، ليشهدوا على ما أوجبه من حقوق وما أمضاه من أحكام .
- ولاشك أن ما ذكره الفقهاء هو ما انتهى اليه تنظيم ولاية المظالم فى العهود المتأخرة ولم يكن ذلك ضروريا فى بدء العمل بالنظام .
- ولا شك أن نظام ولاية المظالم من النظم الرادعة ، التى تؤدى الى منع الظلم واقامة العدل ، خاصة اذا خول من يباشره من القوة والسلطان ما يمكنه من تحقيق الغرض المرجو .

وكان السيد رئيس جمهورية مصر العربية قد أصدر سنة ١٩٧١ قرارا بتعيين رئيس لادىوان المظالم ويتبع رئاسة الجمهورية مباشرة ، وهذا القرار يشمل ضمنا إنشاء هذا الجهاز ولكن هذا ألغى فيما بعد .

هذا وقد أنشأت المملكة العربية السعودية ديوانا للمظالم بمقتضى أمر ملكي سعودي صدر فى العاشر من مايو ١٩٥٥ (١٣٧٤ هـ) ويتبين من دراسة هذا النظام أنه يعتبر أعلى سلطة ذات اختصاص قضائى فى الأمور الادارية فى المملكة ، ذلك أنه يختص بنظر التظلمات التى تقدم اليه من الأفراد أو تحال اليه من الملك ، أو الجهات الحكومية ، متعلقة بقرارات ادارية صادرة عن السلطات الحكومية فى الدولة - وفى نطاق هذا الاختصاص ينظر الديوان فى تظلمات الموظفين فى شأن علاقاتهم بالحكومة فى سائر حقوقهم الوظيفية ، أو بعلاقة الأفراد بسلطات الحكومة خاصة بشأن القرارات المتعلقة بتحصيل الضرائب والغرامات والرسوم المختلفة .

ويقوم الديوان بفحص التظلمات واعداد تقرير عن التظلم يتضمن وقائعه ونتائج التحقيق والقرار الذى يرى اتخاذه بشأنه ومبررات هذا القرار ، ويرسل التقرير الى الوزير أو الرئيس المختص مع ابلاغ صورة منه للملك والى رئيس الوزراء .

وعلى الوزير المختص (رئيس الدائرة المختص) أن يتخذ قراره ويخطر ديوان المظالم خلال أسبوعين من ارسال التقرير ، اما بتنفيذ قرار رئيس الديوان ، واما بالاعتراض عليه مع المبررات ، وفى الحالة الاخيرة يقوم رئيس الديوان برفع تقرير بشأن التظلم الى الملك لاتخاذ قرار فيه .

ويبدو من هذا أن أسلوب نظر التظلم وإن كان يختلف فى أسلوب نظره والفصل فيه عن النظام السابق شرحه إلا أن التطور فى الأساليب لا يغير من جوهر الأمر وهو الوصول الى البت فى التظلم ضمانا لوصول الحق الى صاحبه ، ولو اقتضى الحال رفع الأمر الى أعلى مراتب السلطة أى الى الملك لاتخاذ القرار النهائى بشأنه .

هذا ويلاحظ من جهة أخرى أن ثمة شباكيرا بأنظمة القضاء الادارى فى الدول الأخرى وذلك لقيام الاختصاص بصفة أصلية على المظالم المرفوعة بشأن القرارات الادارية .

ومن جهة أخرى فإن للدينوان اختصاصات أخرى متعددة ، ومنها على سبيل المثال الاختصاص بتنفيذ الأحكام القضائية الأجنبية ، وذلك لما يحتاجه تنفيذ هذه الأحكام من التاكيد من عدم مخالفتها للشرع وللنظام العام الاسلامي .

(راجع مقال الدكتور محمد سليم العوا - قضاء المظالم في الشريعة الاسلامية ، وتطبيقه في المملكة العربية السعودية - مجلة ادارة قضائيا الحكومة - العدد الرابع السنة الثامنة عشرة ١٩٧٤)

مبحث خاص

بالحقوق والحريات العامة

الحريات فى الفكر والانظمة المعاصرة :

يختلف مفهوم الحرية ونطاقها فى الانظمة الحديثة باختلاف
الاساس الفلسفى الذى يسود الدولة .

ففى الدولة التى تأخذ بالمذهب الفردى ، يتسع مفهوم الحقوق
الفردية ، أما فى الدول التى تأخذ بالمذهب الاشتراكى فان دائرة هذه
الحقوق تضيق الى حد كبير ، والاساس الجوهرى للخلاف بين المذهبين
انما يكمن فى النظر الى وضع الدولة ازاء الفرد .

فالمذهب الفردى يرى أن الفرد هو الاساس ، وأن الدولة ما وجدت
الا لحمايته والدفاع عنه وتمكينه من ممارسة حقوقه وحماية هذه
الحقوق ، ولهذا فان دور الدولة فى الافكار التقليدية لهذا المذهب ،
ينحصر فى الدفاع عن الوطن وحماية الامن الداخلى بما يمكن الافراد
من ممارسة حقوقهم .

وعلى العكس من ذلك فان المذهب الاشتراكى يرى أن دور الدولة
لا يقتصر على ذلك بل يتعداه الى التدخل فى الحياة الاقتصادية وتنظيمها
بما يضمن حسن توزيع الثروة على الافراد ، وعدم سيطرة طبقة على
أخرى ، ولو أدى هذا التدخل الى اهدار حقوق الافراد .

وهكذا يبدو أن الأمر يتمخض عن حقيقة واضحة ، وهى الصراع
بين الفرد والدولة ، أيهما تكون له الغلبة .

ولقد ظل الحكم المطلق سائدا فى معظم دول أوروبا الى أواخر القرن
الثامن عشر ، حيث كان الملوك يتمتعون بسلطات مطلقة ، ويعتقد كل

منهم أنه هو الدولة وأن الأفراد لا حقوق لهم إزاءه ، فظلت فكرة الحرية حبيسة السلطان المطلق والاستبداد المطلق ، وظل الصراع الفكري دائرا بين الطرفين ، الدولة ، والفرد ، وتعاقبت النظريات المختلفة بعضها يؤيد سلطان الحاكم وبعضها يدافع عن حريات الأفراد .

وقد كتب الانتصار للأفكار التي تدافع عن حريات الأفراد في أواخر القرن الثامن عشر وتتلخص هذه الأفكار في أن سلطان الدولة لا يمكن أن تمس ما للفرد من حريات وحقوق ، لأن هذا السلطان ما وجد الا لحماية هذه الحقوق .

وعندما قامت الثورة الفرنسية في سنة ١٧٨٩ ، خرجت هذه الأفكار من نطاق الفلسفة الى مجال التطبيق ، وسجلها اعلان الحقوق الذى صدر عن رجال الثورة الفرنسية ، ونص فى المادة الاولى منه على ما يأتى :

« يولد الأفراد ويعيشون أحرارا ويتساوون فى الحقوق » .

والغرض من قيام كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية التى لا يمكن التنازل عنها .

وهذه الحقوق الطبيعية لكل فرد ولا تقيد ولا تحد الا بالقدر الضرورى الذى يضمن لأفراد الجماعة الآخرين التمتع بهذه الحقوق .

وقد تأكدت هذه المعانى فى دستور سنة ١٧٩١ فى فرنسا ، وانتقلت منها الى أنظمة الحكم والدساتير التى صدرت فى أغلب الدول الأوروبية فى القرن التاسع عشر ، ومازالت تتردد فيها الى اليوم .

وقد قرر شراح الدستور الفرنسى أن الحقوق الفردية التى يتمتع بها الأفراد بناء على ما تقدم تستند الى حقين أساسيين هما :

المساواة المدنية .

الحقوق الفردية .

وتتضمن المساواة المدنية ما يأتى :

- ١ - المساواة أمام القانون ، بحيث يطبق على الجميع دون تمييز .
- ٢ - المساواة أمام القضاء .
- ٣ - المساواة أمام الضرائب .
- ٤ - المساواة أمام الوظائف العامة .

أما الحقوق الفردية فتتضمن ما يأتى :

- ١ - حرية الإقامة والتنقل .
- ٢ - حق الأمن - بحيث لا يتعرض الإنسان للقبض عليه الا طبقا للقانون .
- ٣ - حرمة المسكن .
- ٤ - حق التملك (الملكية الخاصة) .
- ٥ - حرية التجارة والصناعة .

وتلك كلها حقوق مادية ، الى جانب حقوق معنوية أساسية هى :

- ١ - حرية الاعتقاد والقيام بالشعائر الدينية .
- ٢ - حرية التعليم .
- ٣ - حرية الراى (وحرية الصحافة) .
- ٤ - حرية الاجتماع (وحرية تكوين الجمعيات) .

(راجع النظم السياسية - للدكتور محمد كامل ليلة - طبعة سنة ١٩٧٠ ص ٣٢٦ - ٣٢٧ والهامش) .

وبالرغم من وضوح هذه المبادئ وبريقها ، وبالرغم من اقتناع الشعوب بها ، مما ترتب عليه تضمينها فى الدساتير المختلفة ، الا أن التطبيق كان بعيدا كل البعد عن المبادئ ، وكانت الحكومات الفرنسية

التي أخذت بزمام الحكم بعد الثورة من أكثر الحكومات استبدادا . كما أن التطبيق العملي للحريات الفردية قد أدى الى تمييز بعض الافراد ونشوء طبقة الرأسماليين التي اشتد ساعدها وقوى سلطانها وسيطرتها مع التطور الصناعى الكبير فى القرن التاسع عشر . وقد أدى ذلك الى نشوء الأفكار الاشتراكية ، والتي تهتم بالجوانب المادية فى حياة الفرد أكثر مما تهتم بالجوانب المعنوية ، وتتخذ مبدأ لها تقديم صالح الجماعة على صالح الفرد باعتبار أن مصالح الجماعة هى مصالح الأفراد ، فيجب أن يكون للجماعة (أو الدولة) من القوة ما يمكنها من تحقيق صالح المجموع ولو كان ذلك على حساب الافراد وحرياتهم ، وهذا ما جرى وما يجرى بالفعل ، فى الدول التي أخذت بالأفكار الاشتراكية وأهدرت الحريات السياسية وركزت على الحقوق المادية أو الاجتماعية للأفراد . وجعلت للدولة دورا ايجابيا بالنسبة لهذه الحقوق ، ووضعت على عاتقها ضمان توفيرها للأفراد ، من ذلك كفالة حق التعليم والعمل والرعاية الصحية وحماية الشيخوخة .. الخ .

ولم تقف الديمقراطية فى الغرب ساكنة ازاء هذا التحول فى الأفكار ، فعملت الدول على تبديل أنظمتها بما يضيف الى حقوق الأفراد حقوقا اجتماعية ماثلة مع الاحتفاظ بجوهر المبادئ التي تسير عليها الديمقراطية التقليدية والتي وضعت أسسها الثورة الفرنسية .

فهل تحققت الحرية للأفراد فى ظل أى من الاتجاهين ؟

ان الواقع العملى يؤكد العكس ، وأن مبادئ الحرية تعاني فى العصر الحديث مأساة رهيبه ، حتى ان أحد فلاسفة العصر الحديث يقرر « ان الحرية قد ماتت فى مهدها ، وأنها فى تلك الدول القليلة التي لم تمت فيها الحرية ، قد أصابها مرض عضال » .

وعلى الرغم من ذلك فان شعارات الحرية تنطلق فى كل مكان فى الشرق والغرب فالمعسكر الغربى يتهم المعسكر الشرقى بالإستبداد والطغيان

وفقدان الحرية والمعسكر الشرقي يتهم المعسكر الغربي بالاستبداد والاستغلال ، وبيان الحرية فيه معدومة ، ولا تباح الا لطبقة معينة .

(راجع : نظام الحكم فى الاسلام : للدكتور فاروق التبهان ص ٢٢٧ - ٢٣٨) .

فما هى الاسباب التى أدت الى انتكاس الحريات الفردية ؟

لقد كان مفروضا أن يكون الرقى المادى مصدرا لسعادة الجنس البشرى بما يحققه من تيسير وسائل العيش ووفرة الانتاج غير أن ما حدث هو أن متاعب الأفراد وشقاءهم قد تفاقمت ، وما ذلك الا لنمو الانانية المادية وما تسببه من تكريس الاطماع البشرية .

واذا انعدم الجانب الروحى فى حياة الأفراد والأمم ، وتسلب الجانب المادى على مقدراتهم فالنتاج الحتمى لذلك هو التعاسة والدمار .

وكما يقول أحد العلماء المسلمين أنه « ليس فى عالم الغرب المادى ، الذى هو أشبه بمركز رئيسى للاضطرابات التى تهز الدنيا بأسرها ، أى قوة روحية ، فالمسيحية التى كانت لها هذه القوة بضعة أجيال انحرفت أمام قوات المادية المتزايدة .. الخ » .

(الاسلام والنظام العالمى الجديد - تأليف مولاي محمد على - ترجمة أحمد جودة السحار ص ٧) .

وأيا كان الوضع ، فإن الأديان المختلفة - عدا الاسلام - قد اقتصرت دعوتها على الأمور العقائدية وقام كل منها على عقيدة ما . فاذا وجد الجانب الروحى بها فهو متعلق بالعقيدة ، أما الاسلام فهو عقيدة وشريعة معا ، فهو يتضمن نظام الدين ونظام الدولة ، ويمزج بين الجانبين مزجا واضحا ، فليست الدولة فيه بعيدة عن الدين وانما تعيش فى فلكه ، ملتزمة بكل القيم الروحية التى جاء بها ، كاصل من أصول الحكم فيها ، وفى هذا الجانب الروحى من جوانب النظام

«الاسلامى» ما يكفل الأمن والطمأنينة للأفراد ، مادام الحاكم قبل المحكوم مقيدا فى تصرفه بالتوجيهات الالهية والاسس السامية التى بنى عليها المجتمع ، الذى اعتبره الشارع الحكيم أسرة واحدة « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا .. » .
واقام هذه الأسرة البشرية على المودة والتراحم والاخاء والمساواة مهما تعددت اجناسهم أو ألوانهم أو مستوياتهم المادية ، فالكل اخوة « لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى » .



الحريات فى الاسلام

أولا - الحرية الشخصية :

تعتبر الحرية الشخصية أهم الحريات التى يتمتع بها الفرد وتشكل جوهر حياته ، ويتوافرها يتوفر لديه الاحساس بأدميته والشعور بكيانه ، وبدونها تصبح الحياة خالية من مضمونها .

ويفصد بالحرية الشخصية فى المفهوم الحديث مجموعة الحقوق الآتية :

١ - حق الأمن : أى حق الفرد فى الاطمئنان الى أنه لا يتعرض .
لأن يحبس أو يقبض عليه بدون مسوغ قانونى ونتيجة لاجراءات تعسفية .

٢ - حرمة المسكن : فلا يجوز دخول المنازل كقاعدة عامة ، ويجوز ذلك استثناء بامر قضائى بناء على ضرورة موجهة .

٣ - حق الإقامة والغدو والرواح (أو حق المأوى كما يعبر عنه علماء الشريعة) وهو حق الانسان فى أن يقيم حيث يريد ، وأن ينتقل فى داخل البلاد أو خارجها دون تقييد الا لمصلحة يقرها القانون .

تعريف الحرية الشخصية فى الفقه الشرعى :

اختلف الفقهاء فى تحديد مضمون الحرية الشخصية ، فبينما يذهب بعضهم الى قصرها على حق الأمن على ما سلف بيانه ، يرى آخرون التوسع فى تحديد هذا المضمون ، ويعرفها المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف تعريفا يكاد يشمل الحريات جميعها ، فيقول :
« المراد من الحرية الشخصية أن يكون الشخص قادرا على التصرف فى شئون نفسه وفى كل ما يتعلق بذاته آمنا من الاعتداء عليه فى نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أى حق من حقوقه ، على ألا يكون فى تصرفه

عدوان على غيره » - ومن هذا التعريف يتبين أن للحرية الشخصية معنى يتكون من حريات عدة وهي حرية الذات (حق الأمن) وحرية المالك وحرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التعليم .

(السياسة الشرعية ص ٣٠ نقلا عن « مبادئ نظام الحكم في الاسلام » للدكتور عبد الحميد متولى ص ٧٠٦ هامش ٢٨) .

فما هو موقف النظام الاسلامي من الحرية الشخصية حسب مضمونها الذي يأخذ به الفقه الحديث ، أي حق الأمن وحرية التنقل أو حرية المأوى وحرية المسكن ؟

حق الأمن :

ويطلقون على هذا الحق حرية الذات :

واستنادا الى هذا الحق لا يجوز طبقا للشريعة الاسلامية القبض على أي شخص أو حبسه مالم يكن ذلك بسبب جريمة عقوبتها الحبس ، ولا يمكن اتخاذ هذا الاجراء الا اذا كانت الجريمة ثابتة بشكل قطعي جازم . وفي غير تلك الحالة يكون الاجراء ظلما منهاه عنه .

كذلك لا يجوز توقيع عقوبة بدنية على شخص الا في جريمة منصوص عليها ، وفي حدود ما أمر به الشارع . وبعد أن يثبت الجرم على فاعله .

يروى أن شخصا يدعى أبو محجن الثقفي ، كان في عهد خلافة عمر بن الخطاب يدمن الخمر ، فضبط مخمورا فاقام عمر عليه الحد ، وما انتهى الجلد حتى أعلن الرجل بأنه لن يقلع عن شرب الخمر ، فهم عمر بجلده ثانية ، الا أن عليا بن أبي طالب اعترض قائلا : ما بالك في رجل قال سافعل ولم يفعل ، فتراجع عمر وأخلى سبيله .

حق التنقل (حرية المأوى) :

ولكل انسان الحق في أن يقيم حيث يريد ، وأن ينتقل كما يريد ، سواء في داخل البلاد أو الى خارجها .

وفى أحكام الاسلام ما يكفل هذه الحرية ، فلا يوجد نص يجيز نفي شخص أو ابعاده عن موطنه الا فى حالة واحدة ، بالنسبة لجريمة من أخطر الجرائم على الدين والدولة ، وهى جريمة الحراية (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) صدق الله العظيم .

وقد روى أن بعض الخلفاء الراشدين قد قيد هذا الحق لمصلحة عامة رأها فقد منع عمر بن الخطاب الصحابة من ان يغادروا المدينة ويذهبوا الى بلاد أخرى ذلك حتى يستطيع الافادة برأيهم ومشورتهم وبما يكون لديهم من سنن قوليه أو عملية تلقوها عن الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا شك أن مصالح الدولة قد اقتضت فى رأيه تقييد حرية الصحابة فى التنقل ، رعاية لمصالح المسلمين وإدارة شئونهم .

كما روى أن عثمان بن عفان رضى الله عنه قد قيد حرية أحد الصحابة (أي ذر الغفارى) بالزمام السكنى فى مكان حدوده خارج المدينة ، نظرا لما قيل عن اتجاهاته الفكرية فى شأن المال والثروة .

حرمة المسكن :

والمسكن هو المكان الذى يقيم فيه الانسان على وجه معتاد بصفة دائمة أو مؤقتة . وللمساكن الخاصة حرمة ، فلا يجوز دخولها الا لضرورة . توجب ذلك وباجراءات معينة على نحو ما تنص عليه الدساتير الحديثة ، من أن يكون ذلك وفقا للقانون ، وأحيانا يستلزم صدور أمر قضائى .

وقد نص القرآن الكريم على هذا الحق (يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) .

وكانت حرمة المساكن موضع تطبيق عملى منذ بدء الاسلام ، والحادثة التالية تؤكد مبدأ حرية المسكن .

« كان عمر بن الخطاب يمس في المدينة فسمع صوت رجل وامرأة في بيت ، فتسور الحائط فاذا رجل وامرأة عندهما زق ، خمر ، فقال يا عدو الله !! أكنت ترى أن الله يسترك وأنت على معصية ، فقال الرجل : يا أمير المؤمنين ، أنا عصيت الله في واحدة وأنت في ثلاث ، فإله يقول « ولا تجسسوا » وأنت تجسست علينا ، وإله يقول (وأتوا البيوت من أبوابها) وأنت صعدت من الجدار ونزلت منه ، وإله يقول (ولا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) وأنت لم تفعل ذلك » .

فقال عمر : هل عندك من خير أن عفوت عنك ؟

قال : نعم وإله لا أعود .

قال (عمر) اذهب فقد عفوت عنك .

(عبقريّة عمر للعقاد ص ١٨٥) .

والواضح في هذا المثل ، أن عمر قد تراجع احتراما لمبدأ حرمة المسكن وغيره من المبادئ التي ساقها الرجل ، ولو لم يكن الأمر كذلك ، لما عفا عن الجاني ، وإنما اضطر إلى ذلك بعد أن تبين له أنه خالف الشرع ولم يكتشف الجرم إلا بهذه المخالفة وهو مالا يجوز .

ترى مما تقدم أن الحرية الشخصية بعناصرها الثلاثة التي يعترف بها الفقه الدستوري الحديث مكفولة بالتشريع الإسلامي ، وإذا كان الفقه وأنظمة الحكم الحديثة لم تتوصل إلى تقرير مبادئها إلا في أواخر القرن الثامن عشر وما بعده أي منذ أقل من قرنين من الزمان ، وبعد معاناة وصراع طويل ضجت فيه الشعوب بالملايين من أبنائها ، فإن هذه الأسس والمبادئ قد أقرها القرآن الكريم ونظام الحكم الإسلامي منذ أربعة عشر قرنا من الزمان ، دون معاناة أو صراع ، لأن شارعها هو الله سبحانه ، العليم بشئون خلقه .

مقارنة : بين مبادئ الحرية الشخصية فى الاسلام وأحكام الدستور
المصرى فيما يتعلق بهذه المبادئ :

إذا راجعنا أحكام دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى سبتمبر
سنة ١٩٧١ تجد أن نصوصه صريحة فى تقرير مبادئ الحرية الشخصية
على نحو واضح لا يحتمل شكا أو تأويلا ، كما وفر لها الحماية القانونية
بما لم يسبقه إليها دستور ، وتلك هى نصوص الدستور :

بالنسبة لحق الأمن :

مادة ٤١ : الحرية الشخصية حق طبيعى وهى مصونة ولا تمس ، وفيما
عدا التلبس لا يجوز القبض على أحد أو تفتيشه أو حبسه
أو تقييد حريته بأى قيد أو منعه من التنقل الا بأمر
تستلزمه ضرورة التحقيق وصيانة أمن المجتمع ، ويصدر
هذا الأمر من القاضى المختص أو النيابة العامة ، وذلك
وفقا لأحكام القانون ، ويحدد القانون مدة الحبس
الاحتياطى .

مادة ٤٢ : كل مواطن يقبض عليه أو يحبس أو تقييد حريته بأى قيد
تجب معاملته بما يحفظ عليه كرامة الانسان ، ولا يجوز
أيذاؤه بدنيا أو معنويا ، كما لا يجوز حجزه أو حبسه فى
غير الأماكن الخاضعة للقوانين الصادرة بتنظيم السجون .

وكل قول يثبت أنه صدر من مواطن تحت وطأة شىء
مما تقدم أو التهديد بشىء منه يهدر ولا يعول عليه .

مادة ٤٣ : لايجوز اجراء أى تجربة طبية أو علمية على انسان بغير
رضائه الحر .

بالنسبة لحرية الماوى :

مادة ٥٠ : لايجوز أن تحظر على أى مواطن الإقامة فى جهة معينة
ولا أن يلزم بالإقامة فى مكان معين الا فى الأحوال المبينة
فى القانون .

مادة ٥١ : لا يجوز ابعاد أى مواطن عن البلاد أو منعه من العودة اليها .

مادة ٥٣ : للمواطنين حق الهجرة الدائمة أو الموقوتة الى الخارج ،
وينظم القانون هذا الحق واجراءات وشروط الهجرة
ومغادرة البلاد .

وبالنسبة لحرمة المساكن :

مادة ٤٤ : للمساكن حرمة فلا يجوز دخولها ولا تفتيشها الا بأمر قضائى
مبنيب ووفقا لاحكام القانون .

مادة ٤٥ : لحياة المواطنين حرمة يحميها القانون .

وللمراسلات البريدية والبرقية والمحادثات التليفونية وغيرها من
وسائل الاتصال حرمة ، وسريتها مكفولة ولا تجوز مصادرتها أو الاطلاع
عليها أو رقابتها الا بأمر قضائى مسبب ولدة محدودة ووفقا لاحكام
القانون .

ولحماية هذه الحريات وغيرها من الحريات المنصوص عليها فى
الدستور قرر الدستور ما يأتى :

مادة ٥٧ : كل اعتداء على الحرية الشخصية أو حرمة الحياة الخاصة
للمواطنين وغيرها من الحقوق والحريات العامة التى
يكفلها الدستور والقانون جريمة لا تسقط الدعوى الجنائية
ولا المدنيه الناشئة عنها بالتقادم ، وتكفل الدولة تعويضاً
عادلا لمن وقع عليه الاعتداء .

ويتضح من النصوص أن المبادئ الواردة فيها هى حقوق أساسية
للأفراد ولا يجوز المساس بها ، كما لا يجوز تقييدها الا لضرورات ملحة
يقتضيها الصالح العام وفى حدود ما تقتضيه هذه الضرورات وفى اطار
التنظيم الذى يضعه المشرع لمواجهة مثل هذه الضرورات ، أى تجاوز فى
ذلك لاشك يعتبر اخلايا بالدستور وخروجاً على مبادئه .

حرية العقيدة

يقصد بحرية العقيدة حق الفرد فى اعتناق الدين الذى يريده ،
وحقه فى ممارسة الشعائر الدينية .

وينص الدستور المصرى على أن الدولة تكفل حرية العقيدة وحرية
ممارسة الشعائر الدينية .

فما موقف الدين الاسلامى من هذه الحرية ؟

من الأمور الواضحة فى الدين الاسلامى أنه ترك للأفراد اعتناقه
بحريتهم واختيارهم ، ولم يحملهم على هذا الأمر . يدل على ذلك
نصوص القرآن الكريم ، وهى عديدة تقطع بكفالة حرية العقيدة فى
الاسلام ، ومن هذه الآيات ما يلى :

يقول الله تعالى : (لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى) .

ويقول تعالى : (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة .
وجادلهم بالتى هى احسن) .

ويقول تعالى : (وقل للذين أتوا الكتاب والاميين أسلمتم ، فان
أسلموا فقد اهتدوا ، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) .

فالدعوة الى الاسلام أساسها الاقناع ، وغير المسلمين فى دار الاسلام
هم وشأنهم فى عقائدهم وبالأولى فى غير دار الاسلام ، ولا يجيز الاسلام
أخذهم بالشدة الا اذا اعتدوا على المسلمين أو حاولوا ذلك ، يقول الله
تعالى :

(اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير ،
الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق الا أن يقولوا رينا الله) .

ويقول تعالى : (ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى احسن الا
الذين ظلموا منهم) .

وفى هذه الآيات الدليل الواضح على أن قتال غير المسلمين لا يكون إلا لدفع أذاهم عن المسلمين ، ولكن لا يصل ذلك الى حد اجبارهم على الدخول فى الاسلام (أفانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) .

ولقد كانت حياة أهل الذمة فى بلاد الاسلام وخريتهم فى اقامه شعائهم الدينية أبلى دليل على تقدير الاسلام لحرية العقيدة .

ويشهد المستشرقون أن مبادئ التسامح التى ينادى بها المصلحون المحدثون وجدت فى الدولة الاسلامية فى الوقت الذى لم يعرف فيه التسامح فى بلاد أوربا طوال العصور الوسطى ، ولم يكن فى التشريع الاسلامى ما يغلق دون أهل الذمة أى باب من أبواب العمل ، اللهم الا بعض الوظائف التى اطلق عليها الولايات ، لما تستلزمه الولاية من شروط باعتبارها نيابة عن خليفة المسلمين .

ولم تكن الحكومة الاسلامية تتدخل فى الشعائر الدينية لأهل الذمة ، بل أن التسامح وصل ببعض الخلفاء الى أن يحضر مواكبهم وأعيادهم ، وكانوا أحرارا فى انشاء الأديرة والكنائس ، حتى أن بعض الفقهاء « الليث بن سعد وعبد الله بن لهيعة من فقهاء القرن الثانى الهجرى » كان يرى أن بناء الكنائس من عمارة البلاد ، محتجا بأن أغلب الكنائس فى مصر قد بنيت فى الاسلام فى عهد الصحابة والتابعين .

(راجع الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى لأدم ميتز - الترجمة العربية - الجزء الأول ص ٥٧ الى ٧١) .

ويعترف المستشرق البريطانى « توماس أرنولد » بالتسامح الدينى عند المسلمين ، ويؤكد أن القبائل المسيحية التى دخلت فى الاسلام قد دخلت عن طواعيه واختيار .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور النبهان المرجع السابق ص ٢٣٦) .

والحقيقة أن الاسلام قد انتشر فى بلاد كانت تعاني من الحكم

الاستبدادى ، ومن المظالم الوحشية التى كان يتعرض لها الرعايا فى ظلال الحكم المطلق الذى لا يعترف للفرد بأى قيمة ، سواء كان ذلك فى بلاد فارس أو فى البلاد التى يسيطر عليها الرومان فى الشام ومصر أو فى الأندلس ، حيث سيطر العنف والتسلط من قبل الملوك الاقطاعيين يعاونهم رجال الدين ، فلما دخل الاسلام الى تلك البلاد ، بما احتواه من تعاليم وبمبادئ الحرية والاخاء والمساواة بين الجميع ، وشاهد الأولون أن تلك المبادئ هى التى يطبقها الحكام المسلمون فعلا ، دخلوا فى الاسلام فرادى وجماعات عن طواعية واختيار .

وإذا كانت قد جرت بعض حوادث الاضطهاد لغير المسلمين فى بعض العهود فلم يكن ذلك مرده الى ما يقرره الاسلام من مبادئ ، وإنما كانت أسبابه سياسية نتيجة اعتداء غير المسلمين عليهم أو تحرشهم بهم ومن الأمثلة على ذلك ما جاهرت به أوروبا المسيحية من عدااء سافر للدين الاسلامى والدولة الاسلامية فى العصور الوسطى واعلانها الحروب الصليبية على المسلمين ، ومع ذلك فإن مفكرى الاسلام يقررون فى صراحة لا مواربة فيها أن الاضطهاد الدينى فى الحالات التى حدث فيها إنما هو انحراف عن تعاليم الاسلام .

وقبل أن نختم هذا البحث عن حرية العقيدة نشير الى مسألتين ينظر البعض اليهما باعتبارهما قيودا على حرية العقيدة ، وهما مسألتا الجزية والردة .

المسألة الأولى :

الجزية :

الجزية عبارة عن قدر من المال فرضه المسلمون على من يخضع لحكمهم من أهل الذمة ، وذلك فى مقابل الدفاع عنهم واعفائهم من التجنيد .

وأساس شرعها ما ورد فى سورة التوبة اذ يقول تعالى :

(قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم

الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) .

وواضح من ذلك أن قتالهم لا يكون بقصد حملهم على تغيير عقائدهم ، وإنما لكي ينصاعوا لحكم الاسلام ، فيؤدوا الجزية ، فإذا أدوها فلا سبيل عليهم .

وتبين من هذه الآية الكريمة أن استحقاق الجزية مرتبط بشرطين :

الأول : القدرة على دفعها ، وهذا معنى قوله تعالى (عن يد)
أى عن مقدرة على دفعها .

ولقد كانت الجزية بسيطة لا ترهق ، إذ كانت تتراوح بين دينار ودينارين وأربعة دنانير بحسب حال الملتزم بها ، ويقدر البعض قيمة الدينار فى ذلك الوقت بما يعادل ٣٠ قرشا ، فإذا دفع الذمى ثلاثين قرشا أو ستين أو مائة وعشرين قرشا مقابل الدفاع عنه واعفائه من التجنيد ، فهذا مما لا يحتاج الى التعليق .

ومن جهة أخرى فقد كانت الجزية لا تفرض على النساء والأطفال والمرضى والعجزة والرهبان ، لأن كل هؤلاء معفون من التجنيد وعموما فلم تفرض الجزية على عاجز عن الوفاء بها .

والثانى : الخضوع لحكم الاسلام (وهم صاغرون) أى راضون بالخضوع لنظام الدولة وأوامرها وملتزمون بها .

ولعل الحكمة فى فرض الجزية مقابل الاعفاء من التجنيد كان مرده الى خشية المسلمين من مشاركة غير المسلمين لهم فى الجهاد وعدم الاطمئنان الى تصرفهم ، كما أن المسلمين قد ألزموا أنفسهم بواجب حماية أهل الذمة ، وتمكينهم من ممارسة شعائرهم الدينية مع اعفائهم من التجنيد ، وتروى كتب التاريخ صورا كثيرة لحالات أعفى فيها أهل الذمة من دفع الجزية عندما اضطر جيش المسلمين الى التخلي عن الدفاع عن بلادهم ، ومثال ذلك رد الجزية الى أهل حمص حين اضطر المسلمون الى تركها لانشغالهم فى موقعة اليرموك .

المسألة الثانية :

الردة وعقاب المرتد :

معنى الردة هى خروج المسلم عن دين الاسلام الى دين آخر او الى غير دين وهذا أمر غير جائز حسب أحكام الشريعة الاسلامية ، وتعد الردة جريمة يعاقب مرتكبها بالاعدام ، وينفذ فيه الحكم ، بعد أن يمهل ثلاثة أيام ليستتاب فيها أى يطلب اليه العودة الى الاسلام فان أصر على رده أعدم .

ويقول البعض ان اعدام المرتد مناف لمبدأ حرية العقيدة .

ويسبرر الماوردي فى الأحكام السلطانية ص ٥٥ : الحكم الشرعى بأن الاقرار بالحق (والحق هنا هو الاسلام) يوجب التزام أحكامه . وأحكام الاسلام لا تبيح الردة .

ويستند كذلك الى قول النبى عليه الصلاة والسلام « من بدل دينه فاقتلوه » .

وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا أنه أحل دم المرتد « لا يحل دم امرئ مسلم الا فى ثلاث : كفر بعد ايمان ، وزنى بعد احصان ، وقتل نفس بغير نفس » .

هذا وقد أجمع المسلمون فى صدر الاسلام على اعدام المرتد وقتل أبو بكر المرتدين وأعلن الحرب عليهم ، وقضى على بن أبى طالب باعدام المرتد .

ومن جهة أخرى فان الاسلام ليس مجرد عقيدة ، وانما هو عقيدة وشريعة هو دين ودولة ، ومن شأن الردة أن تؤثر على كيان الدولة . وأن الردة تنطوى على الاساءة الى الاسلام . بل انها فى بعض صورها قد تترادف جريمة الخيانة العظمى وهى جريمة عقابها بالاعدام فى التشريع الحديث . وقد لجأ اليهود فى عهد النبى الى هذا الأسلوب بالدخول فى الدين جماعة ثم الخروج منه بقصد الاساءة الى الاسلام . وفيهم نزلت الآية الكريمة : (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى

أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون .

ورغم وضوح المبدأ واستقراره ، فإن البعض يرى أنه متعارض مع مبدأ حرية العقيدة ، وأنه لا توجد آية في القرآن تنص على عقاب المرتد ، فإذا كانت السنة النبوية قد قررت هذا العقاب ، فإن هؤلاء يقولون بأن المقصود منها كان المقاتلين . الخ . ما ساقوه من أقوال وحجج لا يستقيم لها وزن أمام صراحة النصوص .

(راجع فى ذلك كتاب مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٧٣٩ وما بعدها) .

ويبدو من آراء بعض الفقهاء المعاصرين أنهم يرون أن الردة التي حدثت فى أغلب الأحوال كانت تأخذ صورة جماعية ، مما لا تعتبر معه مجرد خروج من الاسلام وانما تعتبر خروجاً على الاسلام (أى مقاومته) ويمثلون لذلك بحالة اليهود الذين ورد بشأنهم النص القرآنى آنف الذكر ، وبأن حروب الردة كانت لمقاومة ردة جماعية . أما فى العصر الحديث فإن خروج فرد عن الاسلام لأسباب لا تعتبر خروجاً على الاسلام ، فإن عقابه بالاعدام محل نظر ، ويكفى أن يعاقب تعزيراً بالحبس ، يؤيدون هذا الرأى بأن عقوبة المرتد ليست من الحدود التي وردت فى القرآن ، وانما هى بالاتفاق عقوبة تعزيرية ، ويمكن الترخص فى تحديدها بما يتناسب مع خطر الجريمة بمراعاة ظروف الزمان . كما يستندون الى نقل نقلوه عن ابن القيم بشأن مسألة عقاب المرتد اذ يقول « انها مسألة لا علاقة لها بحرية العقيدة المقررة فى الاسلام وأنها مسألة سياسية قصد بها حياطة المسلمين وحياطة تنظيمات الدولة الاسلامية وأسرارها من نزوع أعدائها المتربصين بها للنيل منها بادعاء الاسلام » ولقد أشار القرآن لهذا المعنى فى الآية الكريمة : (وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون) .

(راجع الدكتور عبد الحميد متولى - المرجع السابق ص ٧٥٣) .

الذى يبدو لنا فى هذا الصدد ، أن جريمة الردة اذا وقعت فى

دولة اسلامية اتخذت النظام الاسلامى كقاعدة عامة أساسا لنظام الحكم فيها وتقيدت بمبادئه ، فانها فى هذه الحالة تكون بمثابة خروج على مبادئ النظام العام فى الدولة واعتداء على أصول الحكم ومبادئه الجوهرية شأنها تماما شأن أى جريمة يرتكبها فرد فى أى دولة من الدول ضد نظام الحكم فيها ، أو خروجا على مبادئه مما تعتبره التشريعات الحديثة من قبيل الخيانة ، وخاصة اذا أخذنا فى الحسبان أن العقيدة والشرعية فى الدولة الاسلامية متلازمان مترابطان ، وأن مبادئ الحكم فى الدولة الاسلامية تقوم على العقيدة والشرعية معا . أى أن الدين يشكل عنصرا رئيسيا فى نظام الدولة .

★ ★ ★

حرية الرأى

من المبادئ المستقرة فى الدساتير الحديثة فى أغلب الدول .
ما تقرره تلك الدساتير من كفالة حرية الرأى والتعبير عنه بكافة
الوسائل ، وكذلك حرية البحث العلمى وكفالاته وتشجيعه .

ويعنى عام فان هذه المبادئ تدعو الى حرية الانسان فى التفكير
والبحث وإبداء رأيه والتعبير عنه بكافة الوسائل .

غير أنه يلاحظ دائما أن هذه الحرية المكفولة ، تتقيد بعدم المساس
أو الاضرار بالفرد أو الجماعة ، بمعنى أن لا يكون فى ممارستها ما يتضمن
اخلافا بحقوق الآخرين ، مما يعتبر جرائم فى نظر القانون وحسب
ما يقرره .

ولذلك فان النصوص الدستورية التى تقرر هذه المبادئ تحرص
على الإشارة الى أن ممارسة حرية الرأى تكون فى حدود القانون .
والحقيقة أن الذى يقرر نطاق هذه الحريات ومداهما يتأثر دائما بالمناخ
الذى يسيطر على الدولة ، مما يكون له أثره على عمل المشرع فى الاقلال
أو التوسعة فى الضوابط والقيود ، وكذلك يكون له أثره على السلطة
التنفيذية فيما تمارسه من رقابة على تطبيق المبدأ وضوابطه متأثرة
ولا شك فى عملها باعتبارات السلامة الوطنية ولكن تحت رقابة الرأى
العام والقضاء .

والعبرة دائما بالتطبيق .

ولقد عنى المشرع الدستورى المصرى بتأكيد مبادئ حرية الرأى
والتعبير وكفالة البحث العلمى ، فورد فى دستور جمهورية مصر العربية
الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ فيما يتعلق بهذه الحرية ، النصوص
الآتية :

مادة ٤٧ : حرية الرأى مكفولة ، ولكل إنسان التعبير عن رأيه

ونشره بالقول أو الكتابة أو التصوير أو غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون ، والنقد الذاتى والنقد البناء ضمان لسلامة البناء الوطنى .

مادة ٤٨ : حرية الصحافة والطباعة ووسائل الاعلام مكفولة ، والرقابة على الصحف محظورة وإنذارها ، أو وقفها أو الغائها بالطريق الإدارى محظور ، ويجوز استثناء فى حالة اعلان الطوارئ أو فى زمن الحرب أن يفرض على الصحف والمطبوعات ووسائل الاعلام رقابة محددة فى الأمور التى تتعلق بالسلامة العامة أو أغراض الأمن القومى ، وذلك وفقا للقانون .

وهذه النصوص كما هو واضح ، تؤكد على هذه الحريات وتدعمها بحرية الصحافة باعتبارها المعبر الرئيسى عن رأى العام ، فلا تفرض عليها أى قيد إلا فى حالات الطوارئ وذلك على سبيل الجواز والاستثناء أما حرية البحث العلمى فلم يقتصر الدستور على تقريرها مطلقة من غير قيد ، بل ألزم الدولة بكفالتها وتوفير وسائل التشجيع اللازمة لتحقيقها .

الاسلام وحرية الرأى :

لقد كفل الاسلام حرية الرأى .

بل ان حرية ابداء الرأى لم تكن فى نظر التشريع مجرد حق للفرد ، بل انها ترقى فى بعض الأحيان الى مستوى الواجب الذى عليه أن يقوم به .

وآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية حافلة بما يؤكد هذه الحرية

فالقرآن الكريم يدعو الناس الى النظر والتفكير فى خلق السموات والأرض ويعلن أن فى نزول الماء من السماء ما تحيا به الأرض بعد موتها تلك آيات لقوم يعقلون ، ويدعو الناس الى النظر والتأمل فى مخلوقاته .

كما أن القرآن يدعو الناس الى أن يبدوا رأيهم أى يكون دورهم

إيجابيا في هذا المجال (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ويقولوه تعالى : (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هي أحسن) .

ويؤكد الرسول على هذا المبدأ حين يقرر بأن الدين النصيحة وبأن « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

كما يشجع الرسول عليه الصلاة والسلام على الاجتهاد وأبداء رأى دون خوف من مغبة الخطأ ، حين يقرر أن المجتهد مأجور ، وأن من اجتهد فأخطأ فله أجر ، ومن اجتهد فأصاب فله أجران ، كما فى الحديث « من خرج يطلب علما فهو فى سبيل الله حتى يرجع » .

ولا يقيد الاسلام الاجتهاد والرأى فى المسائل الدينية الا بما ورد فى التشريع الاسلامى من أحكام قطعية وأصول ومبادئ عامة تعتبر من أركان الدين والشريعة ولا تقيد الرأى فى المسائل الدنيوية الا بعدم الوصول الى حد ارتكاب الجريمة والدعوة الى الفتنة .

(راجع مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٧٠٨ وما بعدها) .

وقد عنى الخلفاء بتشجيع الاجتهاد الشرعى والبحث العلمى ، فازدهرت فى ظل دولة الاسلام دولة العلم ، ولم يدخر الخلفاء وسعا فى تشجيع العلماء والانفاق على تحصيل العلوم .

يشير أحد المستشرقين الى سيطرة الاسلام خمسمائة عام من ٧٠٠ الى ١٢٠٠ على العالم بالقوة والعلم ، وبتفوق حضارته وأن الخلفاء كانوا قد وضعوا فى المقام الاول انتشار الآداب والفنون والعلوم ، وإلى أن الثقافة فى العالم الاسلامى ارتفعت الى درجات العرش (أى الخلفاء أنفسهم) فكان الخلفاء يناقشون فى أفكار أرسطو وأفلاطون فى الوقت

الذى كانت فيه طبقة الاشراف فى الغرب تتباهى بعدم معرفتها القراءة.

(راجع الحضارة العربية لريسلر - المرجع السابق ص ٨٢)

وانه وان بدا فى بعض عهود الاسلام مقاومة لحرية الرأى والفكر ، فانما كان ذلك فى فترات معينة ، وكان فى الغالب متعلقا بأمور سياسية أو صبغت بالصيغة السياسية ، أما فى مجال السرائى والبحث العلمى البحث فقد كان محل تشجيع مستمر .

ولا شك أن الحالات الظاهرة فى التاريخ الاسلامى التى حدث فيها اضطهاد للعلماء نتيجة ابداء رأى معين انما كان ، وكما بينا لأسباب سياسية ، فالامام مالك قد اضطهد فى زمن المنصور عندما أفتى بعدم لزوم بيعة المكروه ، وقد رأى فيها المنصور دعوة الى التمرد عليه .

والامام أبو حنيفة اضطهد فى عهد الرشيد حينما رفض منصب القضاء .

ويقول بعض الباحثين ان مبعث اضطهاده هو الاعتقاد بان امتناعه من قبول المنصب ينبىء عن عدم ولائه للدولة .

والامام أحمد بن حنبل اضطهد فى عصر المأمون والمتوكل لأنه امتنع عن الخوض فى مشكلة خلق القرآن وابداء تأييده لما رآه الخليفةان المذكوران من رأى فى هذه المشكلة .

وتتلخص هذه المشكلة وهى بكاملها مشكلة رأى ، نشأت عن حرية الجدل التى لا حدود لها ، تتلخص فيما رآه بعض مفكرى المسلمين (ومنهم المعتزلة) من رأى فى القرآن ، وهل هو قديم أى هو موجود منذ الازل أم أنه محدث أو مخلوق ، أى أن الله سبحانه وتعالى قد خلقه بعد أن لم يكن . وانتهوا الى أن القرآن مخلوق - لأنه لو كان قديما لكان معنى هذا وجود قديمين ، والله سبحانه هو المنفرد بالقدم والازلية .

وقد استطاع المعتزلة اقناع المأمون ثم المتوكل برأيهم ، وأرادوا حمل الناس على اعتناقه ، فعارض من عارض ، وامتنع من امتنع وكان من بينهم الامام بن حنبل . الذى أصر على عدم الخوض فى أمور تؤدى الى الخلاف ولا يرجى منها فائدة ، ولم يرد عنها شئ فى كتاب الله ، وكان امتناعه سببا لاضطهاده .

وهذه الحالة وغيرها من حوادث جرت على مدار التاريخ الاسلامى تمثل استثناءات محدودة لا تؤثر على المبدأ الاساسى وهو حرية الرأى والتعبير .

وكما قلنا من قبل ، فان حرية الرأى لم تكن مقررة فقط ، بل وكانت مطلوبة ، أى كانت من الأمور الواجبة على المسلمين ، خاصة اذا تعلق الأمر بالتعبير عن رأيهم فى الحاكم وتصرفاته .

ولعل من أقوى الأدلة على وجوب الرأى ، أن أساسا رئيسيا من أسس نظام الحكم الاسلامى هو الشورى ، وما الشورى الا مجالا لصراع الآراء وتبادل الأفكار للوصول الى الصواب ، وأن فيما دار من جدل بمناسبة اختيار الخلفاء الراشدين ما يقطع بأهمية هذا المبدأ بل أن الخليفة نفسه ليطلب الى الناس أن يبدؤ رأيهم فى سياسته بصراحة مهما كان الرأى .

يقول أبو بكر حين ولى الخلافة ، « أيها الناس انى وليت عليكم ولست بخيركم ، فان رأيتمونى على حق فاعينونى ، وإن رأيتمونى على باطل فسدّدونى » .

ويقول عمر بن الخطاب فى احدى خطبه . « أيها الناس ، من رأى منكم فى اعوجاجا فليقومه » .

فقام أحد الحاضرين وقال : « والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا » .

قال عمر : « الحمد لله الذى جعل فى هذه الأمة من يقوم عمرا بسيفه » .

وفى هذه الآثار ما يوضح بنجلاء مدى ايمان الحاكم بالحاجة الى الرأى يستعين به على أموره ، ويسدد به ما يعترى تصرفه من قصور .

ولقد كان المجتمع الاسلامى فى تلك الجهود الزاهرة ، يمارس حقه فى الرأى والنقد للحكام ، فكان الناس يبدون الرأى والحكام يتقبلون النقد ، ويرجعون الى الحق :

قال رجل لعمر بن الخطاب : اتق الله يا عمر .

فاعترض آخر على قوله وقال : تقول لأمير المؤمنين اتق الله ؟

قال عمر : دعه فليقلها : فلا خير فيكم اذا لم تقولوها ، ولا خير فينا اذا لم نقبلها منكم .

ووقف عمر بن الخطاب يخطب فى المسجد ، داعيا الى عدم التغالى فى المهور مطالباً بتحديددها فجاءه من أقصى المسجد صوت امرأة تقول : « ليس هذا لك يا عمر » وقرأت الآية الكريمة . « وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اتأخذونه بهتانا واثما مبينا » فكف أمير المؤمنين عن مقالته وقال : كل الناس أعلم منك يا عمر ، حتى النساء « أصابت امرأة وأخطأ عمر » .

فحين ألزمته الحجة بنص القرآن ، لم يتردد فى الرجوع الى الحق وقبول الرأى دون أن يسترسل فيما انتواه ، أو تأخذه فيه العزة بالاثم .

كما يروى ابن عمر الحادثة التالية :

جاءت عمر بن الخطاب برود (أى قطع من القماش) من اليمن فوزعها على المسلمين ، فخرج من نصيب كل رجل برد واحد ، ونصيب عمر كنصيب واحد منهم .

قيل : واعتلى عمر المنبر وعليه البرد ، وقد فصله قميصا ، لندب الناس الى الجهاد ، فقال له رجل ، لاسمعا ولا طاعة .

قال عمر : ولم ذلك ؟

قال الرجل : لأنك استأثرت علينا ، لقد خرج في نصيبك من الأبراد الثمينة برد واحد ، وهو لا يكفيك ثوبا ، فكيف فصلته قميصا ، وأنت رجل طويل ؟ فالتفت عمر الى ابنه وقال : أجبه يا عبد الله .

قال عبد الله بن عمر : لقد ناولته من بردى فاتم قميصه منه .

قال الرجل : أما الآن فالسمع والطاعة .

لم يغضب عمر ، رغم قسوة الاتهام ، ولكنه رد على الناقد بالحجة ، فالزمه الرجوع الى الحق .

أما مناصحة الحكام ، فقد كانت واجبا مقرررا على ذوى الرأى من رجال الاسلام وقد سبق أن اشرنا الى أحاديث الرسول فى هذا الشأن وما تؤكده من أن الدين النصيحة .

واليك أمثلة فى التطبيق :

دخل أبو مسلم الخولانى ، وهو من التابعين على معاوية ابن أبى سفيان فقال : السلام عليك أيها الأجير .

فقالوا : قل السلام عليك أيها الأمير .

فقال : السلام عليك أيها الأجير .

فقالوا : قل الأمير .

فقال معاوية : دعوا أبا مسلم فإنه اعلم بما يقول .

فقال : انما أنت أجير استأجرك رب الغنم لرعايتها ، فان أنت هنأت جريها وداويت مرضاها ، وحبست أولها على أخراها ، وفأك سيدها أجرك . وإن أنت لم تهنأ جريها ، ولم تداو مرضاها ، ولم تحبس أولها على أخراها عاقبك سيدها .

(السياسة الشرعية لابن تيمية ص ١٢) .

وقد أرسل الحسن البصرى الى أمير المؤمنين الامام العادل عمر ابن عبد العزيز بالرسالة التالية ، يبصره ويحذره وينصحه بما ينبغي أن يتوفر فى الامام العادل من خصال ، بأسلوب رائع ، وعبارات قوية ، لا خوف فيها ولا وجل ، وتلك هى الرسالة .

« أعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الامام العادل قوام كل مائل . ومصدر كل حائر ، وصلاح كل فاسد ، وقوة كل ضعيف ، ونصفة كل مظلوم ، ومفرج كل ملهوف .

والامام العادل يا أمير المؤمنين كالأب الحفى على ولده ، يسعى لهم ويعلمهم كبارا ، ويكتسب لهم فى حياته ، ويدخر لهم بعد مماته .

والامام العادل يا أمير المؤمنين كالأم الشفيقة البرة الرحيمة بولدها ، حملته كرها ، ووضعت كرها ، وربته طفلا ، وتسهر لسهره ، وتسكن بسكونه ، ترضعه تارة ، وتقطمه تارة ، وتفرح بعافيته ، وتغنم بشكايته . .

والامام العادل يا أمير المؤمنين رضى اليتامى ، وخازن المساكين يربى صغيرهم ، ويعين كبيرهم .

والامام العادل كالقلب بين الجوانح - تصلح الجوانح بصلاحه وتفسد بفساده .

ولا تحكم يا أمير المؤمنين فى عباد الله بحكم الجاهلية ، ولا تسلك بهم سبيل الظالمين ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين ، فانهم لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة ، فتبوه بأوزارك وأوزار مع أوزارك ، وتحمل أثقالك وأثقالا مع أثقالك ، ولا يغرينك الذين يتنعمون بما فيه بؤسك وياكلون الطيبات باذهاب طيباتك فى آخرتك .

(راجع نظام الحكم فى الاسلام للدكتور النبهان - المرجع السابق ص ٢٥٣) .

ومما جاء فى الرسالة التى بعث بها القاضى أبو يوسف (صاحب أبى حنيفة) الى أمير المؤمنين هارون الرشيد ، حين كلفه بوضع

أحكام الخراج ، وقد وردت هذه الرسالة فى مقدمة كتاب الخراج ، وتضمنت النصح الشديد . والوعد والوعيد ، لم يحل دون ابدائها ما كان للرشد من هيبة وسطوة ، بل نظر إليها قاضى القضاة باعتبارها حقه وواجبه معا ، عاملا بما دعا اليه الرسول عليه الصلاة والسلام من مناصحة ولاة المسلمين .

وقد جاء فى هذه الرسالة :

« ... يا أمير المؤمنين ، ان الله وله الحمد قد قللك أمرا عظيما ، ثوابه أعظم الثواب ، وعقابه أشد العقاب ، قللك أمر هذه الأمة فأصبحت وأمسيت وأنت تبنى لخلق كثير قد استرعاكهم الله واثمنك عليهم وابتلاك بهم وولاك أمرهم ، وليس بلبث البنيان - إذا أسس على غير التقوى - أن يأتية الله من القواعد فيهدمه على من بناه وأعان عليه . فلا تضيعن ما قللك الله من أمر هذه الأمة والرعية ، فان القوة فى العمل باذن الله .

.. فلا تلق الله غدا وأنت سالك سبيل المعتدين فان ديان يوم الدين انما يدين العباد بأعمالهم ولا يدينهم بمنازلهم ، وقد حذرك الله فاحذر ، فانك لم تخلق عبثا ، ولن تترك سدى . وان الله سائلك عما أنت فيه وما عملت به ، فانظر ما الجواب ... الخ » .

تلك بعض الأمثلة القليلة من بين الكثير الذى تموج به آثار السلف الصالح ، وهى تكفى لتأكيد ما قرره الاسلام من تقرير لمبدأ حرية الرأى والنقد والى أى حد كان مضمون هذه الحرية مقبولا لدى الحاكمين . معمولا به من قبل المحكومين .

ونعود ونؤكد أنه وان كان التطبيق لم يخل من خروج على هذا المبدأ بدواعى السياسة والمصالح الخاصة ، الا أن هذا لا يخل بالحقيقة التى قررها الاسلام كمبدأ جوهرى ، هو أساس الشورى ، وهو واجب كل من يقدر عليه ، حتى يصلح حال الأمة ويغدق الله عليها من خيراته وفضله .

حرية التملك (أو حق الملكية)

المقصود بحرية التملك حق الفرد فى تملك الأموال بالوسائل المؤدية الى الملكية كالميراث والشراء وغير ذلك من العقود والوسائل المشروعة قانونا .

والملكية من الموضوعات التى يثور فيها اشد الخلاف بين المذهب الفردى والمذاهب الاشتراكية .

فالمذهب الفردى يجعل من الملكية الفردية حقا مطلقا أى تعطى المالك الحق بالنسبة للملكه فى أن يتصرف فيه ويستغله ويستعمله بكل الوسائل والأساليب دون حد أو قيد .

أما المذاهب الاشتراكية ، أو الجماعية ، فإنها تذهب الى العكس الى حد أن المذاهب المتطرفة منها تذهب الى الغاء الملكية الغاء تاما . ويكون الفرد بالنسبة للانتفاع بها فى مقام الوكيل عن الدولة ، وقد تتسامح هذه المذاهب أحيانا فتتيح الملكية الفردية فى حدود ضيقة جدا « أى بالنسبة للأموال التى تلزم للفرد لاستعماله الشخصى ، والأموال التى لا يحتاج فى استغلالها الا الى عمله هو دون عمل أى شخص سواه » .

ولم تظهر منافسة المذاهب الاشتراكية للمذهب الفردى الا فى العصر الحديث والذى لا يرجع الى الماضى لأكثر من قرن من الزمان ، وذلك عندما نشأت الأفكار الاشتراكية داعية الى ترجيح جانب العمل على جانب الملكية والى منع استغلال العمل لصالح رأس المال .

وبين هذين الاتجاهين المتناقضين ، حاولت الكثير من الدول أن توفق بينهما بحيث تحتفظ بالملكية الفردية مع تقييدها ، الى جانب الملكية العامة أو الملكية الاجتماعية أى ملكية الدولة ، بحيث ذهبت الى آراء متفاوتة بحسب تأثرها بالأفكار الاشتراكية والاجتماعية ، الى تعديل أوضاعها التشريعية لتحقيق هذا التوافق .

وضع الملكية الفردية فى مصر :

كانت الملكية فى مصر تخضع فى تنظيمها منذ أواخر القرن التاسع عشر للتشريعات المدنية التى صدرت فى ذلك الحين منقولة عن التشريعات الغربية القائمة على المذهب الفردى ، ولذلك كانت الملكية بحسب أحكام القانون المدنى هى حق المالك المطلق فى التصرف فى ملكه واستغلاله واستعماله ، ولم يكن لها من قيود اللهم إلا قليلا من القيود المتعلقة بالملكية العقارية ، مثل حق الشفعة وحقوق الجوار أو الارتفاقات وكانت مستوحاه من الشريعة الإسلامية .

غير أنه فى حوالى منتصف هذا القرن صدر القانون المدنى المصرى الجديد سنة ١٩٤٨ ، وتأثر بالأفكار الاجتماعية التى سادت وانتشرت خلال هذا القرن ، فقرر صراحة بأن الملكية وظيفة اجتماعية ، أى أن المالك لم يبق حرا فى التصرف فى ملكه على نحو مطلق ، بل وردت على حريته فى التصرف قيود عديدة .

وما أن قامت الثورة المصرية فى ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ ، متخذة ضمن مبادئها تحقيق العدالة الاجتماعية ، حتى تعرض مبدأ الملكية لكثير من التقييد والتعديل بما يتفق مع الاتجاه الجديد ، فصدرت قوانين الإصلاح الزراعى المتعاقبة فى السنوات ١٩٥٢ و ١٩٦١ و ١٩٦٩ بتحديد الحد الأقصى للملكية الزراعية بحيث أصبح حسب التعديل الأخير لا يتجاوز خمسين فداناً ، وتنظيم العلاقات الإيجارية بتحديد إيجار الأرض وتقييد سلطة المالك فى إنهاء العلاقة الإيجارية ، كما صدرت قوانين أخرى مماثلة فى شأن تنظيم العلاقة بين ملاك العقارات ومستأجريها ، إلى غير ذلك من التشريعات المختلفة التى قيدت الملكية الفردية وحدثت من سلطان المالك .

وبحسب الأحكام الدستورية القائمة . والتى تضمنها دستور جمهورية مصر العربية الصادر فى سبتمبر سنة ١٩٧١ فقد قسم الملكية إلى ثلاثة أنواع : الملكية العامة ، والملكية التعاونية ، والملكية الخاصة (الملكية الفردية) فقرر أن الملكية بأنواعها الثلاثة تخضع لرقابة الشعب وتحميها الدولة (المادة ٢٩) وعرف الملكية العامة بأنها هى ملكية

الشعب (المادة ٣٠) ، كما عرف الملكية التعاونية بأنها ملكية الجمعيات التعاونية (المادة ٣١) .

أما الملكية الخاصة فتخضع لأحكام النصوص الآتية :

مادة ٣٢ : الملكية الخاصة تتمثل فى رأس المال غير المستغل وينظم القانون أداء وظيفتها الاجتماعية فى خدمة الاقتصاد القومى وفى إطار خطة التنمية دون انحراف أو استغلال ، ولا يجوز أن تتعارض فى طرق استخدامها مع الخير العام للشعب .

مادة ٣٤ : الملكية الخاصة مصنونة ، ولا يجوز فرض الحراسة عليها إلا فى الأحوال المبينة فى القانون وبحكم قضائى ، ولا تنزع الملكية إلا للمنفعة العامة ومقابل تعويض وفقا للقانون ، وحق الارث فيها مكفول .

مادة ٣٥ : لا يجوز التأميم إلا لاعتبارات الصالح العام وبقانون ، ومقابل تعويض .

مادة ٣٦ : المصادرة العامة للأموال محظورة ، ولا تجوز المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائى .

مادة ٣٧ : يعين القانون الحد الأقصى للملكية الزراعية بما يضمن حماية الفلاح والعامل الزراعى من الاستغلال وبما يؤكد سلطة تحالف قوى الشعب العاملة على مستوى القرية .

وطبقا للنصوص المتقدمة ، فإن نص القانون على حماية الملكية الخاصة وإقرارها وصيانتها مرتبط بأن تكون ملكية غير مستغلة ، كما أن لها وظيفة اجتماعية فى خدمة الاقتصاد القومى وبالإلتزام مع خطط التنمية ومع الخير العام للشعب ، فإذا تجاوزت هذه القيود جاز فرض الحراسة عليها بحكم قضائى ، كما لا يكون نزع الملكية إلا للمنفعة العامة ومقابل تعويض ، كما لا يجوز تأميمها إلا للصالح العام .

الملكية فى الاسلام :

ان حرية التملك اصل مقرر فى الاسلام .

واذا كان القرآن الكريم لم ينص صراحة على هذا الحق ، الا ان آيات القرآن قاطعة فى تقريره ، وكذلك ما اقره من أنظمة لا تقوم الا على أساس وجود الملك تؤكد وجود الملكية الفردية أى حق الأفراد وخريتهم فى التملك .

فالكثير من آيات القرآن الكريم تشير الى أموال الناس بما يؤكد اختصاصهم بها واعتبارها أموالهم أى ملكا لهم ، ويقول الله تعالى (..والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) ، ويقول تعالى (خذ من أموالهم صدقة تركيهم) ، ويقول جلّت قدرته (ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وهكذا ، كذلك اذ فرض القرآن الزكاة وقرر الصدقة وواجبات التكافل الاجتماعى ونظم الموارث والوصايا فكل هذه المقررات لا توجد الا على أساس الملكية .

والرسول عليه الصلاة والسلام قد أكد وجود الملكية قولا وعملا واقارارا فمن السنة القولية « لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفسه » وقال عليه الصلاة والسلام فى خطبته الشهيرة فى حجة الوداع « ان دمائكم وأموالكم وأعراضكم حرام كحرمة يومكم هذا » كما أن الرسول عليه الصلاة والسلام ، كان يملك الأشياء ، ويبيع ويشترى ويقر أصحابه وسائر المسلمين على التملك وعلى البيع والشراء .

ومن جهة أخرى فقد قرر القرآن والسنة حماية الملكية بوسائل عديدة ، فحرم أكل أموال الناس بالباطل ، وأنذر بالويل للمطففين (الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالسهم أو وزنهم يخسرون) وحرم الربا لانه أكل للأموال بالباطل ، وقرر حد السرقة حماية للمال « ومما يؤكد أن حد السرقة مقرر لحماية الملكية الفردية أساسا الشك فى تطبيقه على السرقة من المال العام لقيام شبهة المشاركة فى الملك وهو ما يذهب اليه بعض الاراء » .

وكل ما يتطلبه المشرع فى الملك أن يكتسب من حلال أى بتطريقة مشروعة ، فالملك عن طريق الميراث وعن طريق الوصية وعن طريق البيع والشراء وعن طريق احياء الأرض الموات مشروع وحلال .

وبناء على ما تقدم فإن الملكية مقررة شرعا باعتبارها حقا ككل الحقوق ويعرفها فقهاء الشريعة بأنها « اختصاص بالشئ يمنع الغير عنه ، ويمكن صاحبه من التصرف فيه ابتداء إلا لمانع شرعى » .

طبيعة حق الملكية فى الاسلام :

ان الاسلام لم يجعل من الملكية حقنا مطلقا ، بل ان القيود الشرعية التى فرضها الشرع على الملاك تجعل من الملكية وظيفة اجتماعية فالله سبحانه وتعالى هو خالق كل شئ ، وقد خلق ما فى الأرض جميعا لينفع به عباده . وإذا كان المال يوزع بين نوعين من الملكية ، نوع منه لا يكون ملكه الا عاما لصالح الجماعة فيعتبر مملوكا للدولة ومنه الماء والكلا والنار على ما ورد بالحديث الشريف ، ونوع منه يختص الناس بمفرداته اختصاص ملك ، وما اختصاصهم بالملك بمانحهم سلطة مطلقة فى المال ، لانهم مستخلفين فيه ، لذلك تعين على المالك الالتزام بالقيود الشرعية لاستعمال المال واستثماره والتصرف فيه ، بما يحقق صالح المالك نفسه وصالح الجماعة .

فبالنسبة للمالك :

أولا - هناك أموال لا يجوز تملكها :

١ - أما لأنها من الملكيات العامة شرعا كالماء والكلا والنار لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « الناس شركاء فى ثلاثة : الماء والكلا والنار » .

٢ - وأما لأنها محرمة فلا يرد عليها ملك كالخمر والخنزير اذ ورد النص الصريح بتحريمها .

ثانيا - ليس المالك حر التصرف فى أمواله حتى فى شئون نفسه .

١ - فهو ملتزم شرعا بحسن الانفاق ، بلا اسراف ، ولا تبذير (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) .

٢ - سوهو مطالب بعدم حجب المال عن التداول (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم ، يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لانفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون) .

وفى هذا دلالة قاطعة على تحريم اكتناز الاموال ، لما فى ذلك من حيس لها عن التداول والمشاركة فى تنمية الموارد وتوفير احتياجات البشر . ومن الأمثلة على ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان قد أقطع بلالا أرضا (أى ملكه اياها) فلما عجز بلال عن اصلاحها أو زراعتها كلها ، طالبه عمر بالنزول عما لم يستطع زراعته فأبى ، فارغمه عمر على ترك ما زاد على حاجته وقسمه بين المسلمين .

كذلك فان من المقرر شرعا ، ان من قام بتحديد جزء من الارض الموات (وهو ما يسمى بالتحجير أى وضع علامات بالحجر) لاهيائه فان أحياء تملكه ولكنه اذا قام بالتحجير ولم يبادر الى اصلاحه والافادة منه خلال ثلاث سنوات سقط حقه ، وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام « ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين » ، وأكد عمر بن الخطاب العمل بهذا المبدأ .

وهكذا تبدو سمات الوظيفة الاجتماعية فى الملكية ، بما فرض على المالك من واجبات .

اما بالنسبة لعلاقة المالك بغيره :

فالقيود الشرعية على المالك عديدة .

ولهذه القيود هدفان :

الاول : عدم الاضرار بالغير .

الثانى : تحقيق صالح الجماعة .

الهدف الاول : عدم الاضرار بالغير (أى غير المالك) :
يرجع تقرير هذه القيود الى قاعدة عامة قررها الرسول عليه
الصلاة والسلام فى الحديث الآتى :

« لا ضرر ولا ضرار »

ويتفرع عن هذه القاعدة عدة قواعد أصولية « الضرر الأشد يزال
بالضرر الأخف » ، « يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام » ، « الضرر
يزال » الخ .

وتطبيقا لهذه القاعدة وتفرعاتها تتقرر القيود . وسنحاول
استعراضها :

١ - روى أن أحد الأنصار شكأ الى النبى عليه الصلاة والسلام من
أن له بستان وأن لأحد المسلمين نخل فى داخل البستان ، وملكية النخل
فى ملك الغير مسلم بها وأن مالك النخل يدخل هو وأهله فى بستان
الأنصارى فيؤذيه ، فطلب الرسول عليه السلام من مالك النخل أن
يبيعه لصاحب البستان أو يهبه له فأبى ، فقال له الرسول عليه الصلاة
والسلام : « أنت مضار » وأمر مالك البستان بقطع النخل وما فعل ذلك
الا لدفع الضرر الأشد .

٢ - تقرير حقوق الارتفاق على أرض الغير لصالح مالك الأرض
المحبوبة عن الطريق أو غيرها ، كحق المرور وحق المجرى .

وقد روى أن محمدا بن مسلمة منع جارا له من أن يروى أرضه ، لأنه
لا سبيل لذلك الا بمرور الماء فى أرض مسلمة ، ولكن عمر بن الخطاب
سال مسلمة عما اذا كان عليه من ذلك ضرر ، فلما أجاب بالنفى قال
له عمر « والله لو لم أجد له ممرا الا على بطنك لأمررتك » .

٣ - تقرير حق الشفعة للمالك المشترك أو الجيران وما يجيزه من
أفضليتهم فى التملك دون غيرهم ، رؤى فيه دفع الضرر الذى يصيبهم
من شريك جديد أو جار جديد ، فجاز بالشفعة أن يتمسكوا جبرا عن
صاحبها اذا رغب فى التصرف للغير .

٤ - حرية المالك في التصرف في ملكه تصرفا مضافا الى ما بعد الموت مقيدة بحدود محددة ، وذلك لمنع الاضرار بالورثة .

هذه بعض المبادئ المقررة بالنسبة للقيود التي ترد على الملكية لمصالح الافراد وكلها قاطعة في أن الأساس فيها عدم الاضرار بالغير .

الهدف الثانى : تحقيق صالح الجماعة :

ليس المالك طبقا للأصول الشرعية حر التصرف في ملكه ، بل ان المشرع قد فرض على الملكية حقوقا وقيودا لصالح الجماعة باعتبار أن مصلحة المجموع غالبية على مصالح الافراد . ووفقا لهذه الحقوق والقيود وعلى أساسها :

١ - فرض الله سبحانه على المسلمين الزكاة تؤخذ من أموالهم لتصرف في مصالح الجماعة سواء أكانت مصالح الدولة كلها أو مصالح الفقراء والمحتاجين منها .

٢ - للحاكم أن يأخذ من أموال الأغنياء اذا قامت الضرورة لمواجهة مصالح المجموع اذا لم تكف موارد الدولة وخاصة الزكاة للوفاء بها .

٣ - يرى كثير من الفقهاء المعاصرين أن من حق الحاكم أن يضع حدا أعلى للملكية الاموال وأن يؤمم الملكيات التي يقتضيها الصالح العام .

ويستدلون على تحديد الملكية بأدلة شتى منها أن الدولة الاسلامية في الأندلس قد صادرت أملاك الأغنياء (المستشار على منصور في كتابه نظم الحكم والادارة في الشريعة الاسلامية ص ٨٧) كما يستدلون على ذلك بالاية الكريمة (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا) وأن مفهومها أن الأرض خلقت للناس جميعا فلا اختصاص لأحد منهم ، وأن كان لكل انسان حظه الذى يسد به حاجاته وتقوم به حياته فى النطاق الذى تقرره العدالة وتحدده نواميس العمران ومقتضيات الاجتماع (الشيخ على الخفيف فى بحث له عن الملكية) .

كما يؤيدون رأيهم بحديث الرسول عليه الصلاة والسلام « الناس شركاء فى ثلاثة الماء والكلى والنار » فضلا عن أنه وضع أساس الملكية

الجماعية ، الا أن هذه الاموال ليست أنواعها واردة على سبيل الحصر بل يلحق بها كل ما كان مثلها فى حاجة الناس جميعا اليها (الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه اشتراكية الاسلام ص ١٥٩) كما يستدلون على ذلك بما فعله عمر بن الخطاب فى أرض السواد بالعراق ، اذ رفض تقسيمها على الفاتحين - خلافا لنص القرآن وأبقاها تحت يد أصحابها الأصليين مقابل التزامهم بالخراج . ويرون أن هذا الوضع مؤداه تأميم للأرض باعتبار ملكية الرقابة فيها لبيت المال .

على العموم فإن من الفقهاء المحدثين ، من يرون أن من حق الحاكم أن يتدخل بتحديد الملكية الى الحد الذى تتحقق به مصلحة المجتمع فى وقت معين وظروف معينة وممن أقروا حق ولى الأمر العادل فى نزع الأراضى من أيدي أهلها المرحوم الدكتور محمد عبد الله العربى، والمرحوم الشيخ أبو زهرة .

(راجع فيما تقدم ملكية الأراضى فى الاسلام د . محمد عبد الجواد محمد الأستاذ بجامعة القاهرة - فرع الخرطوم ص ٢٦٩ وما بعدها) .



مبادئ الاخاء والمساواة فى النظام الاسلامى

من المبادئ الدستورية الاساسية التى يركز عليها الحكم فى الأنظمة الديمقراطية مبدأ المساواة ، ويقصدون بهذا المبدأ مساواة الأفراد أمام القانون ، بحيث تطبق القاعدة القانونية على الجميع بدون تمييز والمساواة أمام القضاء والمساواة أمام وظائف الدولة بحيث تتاح الوظيفة لكل من تتوفر فيه شروطها الموضوعية وكذلك المساواة أمام المرافق العامة للدولة بحيث لا تميز الدولة بين الأفراد بصدد ما تقوم به من خدمات ، كذلك المساواة فى الأعباء والتكاليف العامة وخاصة الضرائب .

وينص الدستور المصرى على ما يأتى :

مادة ٤٠ : « المواطنون لدى القانون سواء ، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة » .

فما هو موقف الاسلام من مبدأ المساواة ؟

ان الشريعة الاسلامية ، تجعل من أهم ركائز الدولة الاسلامية التى لا تقوم لها قائمة بدونها مبدأ العدل فالعدل أساس الملك ولولاه لفسدت الأرض ولا عدل بغير مساواة .

ولقد جاء الاسلام والعرب تسودهم الفوضى وتجرى بين قبائلهم حروب شعواء متصلة الحلقات وأتفه الأمور يعتبر بمثابة عود الثقاب ويشعل نار الحرب التى قد تستمر سنين طوالا ، كحرب البسوس التى دامت عدة سنوات بسبب مصرع ناقة ، وهكذا تضطرم الحروب ويعم الخراب والدمار شبه الجزيرة ، ولم يكن هذا هو الحال فى شبه الجزيرة العربية وحدها بل كان هو الشأن فى الدول المحيطة بها فى بلاد الفرس والروم وغيرها .

وجاء الاسلام مؤكداً مبادئ الاخاء والمساواة على نحو فريد نم

يشهده العالم من قبل ، وقرر الأخوة التي لا تأبه لفروق الجنس أو اللون أو اللغة أو الثروة ، وكان تقرير المساواة من حيث المبدأ ومن حيث التطبيق هو الذى أذن للإسلام بالانتشار على مستوى عالمى بسرعة مذهلة ، وجعل الناس فى مختلف الشعوب تقدم عليه فى طواعية واختيار . ونجح الإسلام نجاحا باهرا فى تأليف أجناس بشرية مختلفة فى جبهة اسلامية واحدة أساسها المساواة .

وأساس المساواة وسندها ورد فى آيات القرآن الكريم وفى مبادئه .

يقول الله تعالى : (يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله أتقاكم ، ان الله عليم خبير) .

وأحاديث الرسول فى شأن المساواة كثيرة : « الناس سواسية » « الناس كأسنان المشط » ، « لافضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى »

وفى أركان الإسلام وتطبيقها تطبيق عملى فى حياة المسلم يعمق فى شعوره مبدأ الإخاء والمساواة فالصلاة خمس مرات فى اليوم يقف الجميع فيها بالمسجد ، يقفون فى حضرة خالقهم جنبا الى جنب ، السلطان بجانب أفقر الرعية ، والغنى بملبسه وحلله الى جانب الفقير بأسماله البالية ، والأسود بجوار الأبيض وتنمحي فى داخل المسجد فوارق الطبقات والثراء واللون ويحل محلها الإخاء والمساواة والمحبة .

وفى الحج ، يتساوى الجميع ، حتى المظاهر والفوارق الشكلية تزول ، ويتساوى الناس فى لباسهم ومظهرهم بحيث لا توجد أى صورة من صور التفرقة .

والشريعة الاسلامية تؤكد كل معانى المساواة .

فالمساواة أمام القانون مقررة :

فالحدود مقررة لتطبق على الجميع حتى أن الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقد رفض الشفاعة فى حد قال « والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » وعمر بن الخطاب أقام حد الخمر على ابنه ،

وشهادة أمير المؤمنين نفسه على جريمة الزنا لا تكفى للادانة ، ولكن عليه أن يحكم بالحد بناء على شهادة أربعة شهود .

والمساواة أمام القضاء كذلك :

والأمثلة الدالة على تطبيق مبدأ المساواة عديدة :

(أ) يختصم أحد الأشخاص عمر بن الخطاب ويقف معه أمام القاضي شريح ، بسبب خلاف على شراء فرس اشتراها أمير المؤمنين ، فيحكم القاضي لصالح الرجل استنادا الى قاعدة شرعية ويسعد عمر بالحكم ويعين شريحا قاضيا بالبصرة .

(ب) ويخاصم يهودى عليا بن أبى طالب فيستدعيه عمر أمام مجلس القضاء ، ويقف الامام على مع اليهودى ويأمره عمر بالوقوف حتى يساوى خصمه ، والأمثلة على ذلك لا تحصى .

(ج) وعمر بن الخطاب فى رسالته المشهورة الى أبى موسى الأشعرى حين ولاء قضاء الكوفة ، يقول فيها : « وآس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك » .

حتى النظر والابتسام لا يجوز للقاضى أن يفرق فيها بين الخصوم .

والمساواة فى تولى الوظائف العامة :

فالأصل الذى يجرى عليه مبدأ المساواة ، هو أن كل شخص توفرت فيه الصلاحية لشغل الوظيفة يستطيع أن يطالب بها ، فالعبرة بالصلاحية وحدها اذ هى أساس الاستحقاق ، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا لمودة أو قرابة بينهما ، فقد خان الله ورسوله والمسلمين » وقال صلى الله عليه وسلم « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

وهذا المبدأ مقرر بالنسبة لكل الوظائف العامة حتى بالنسبة لمنصب

الخلافة ، فمادامت قد توفرت الشروط التى تتطلبها الشريعة فى شاغل المنصب فيجوز لكل شخص أن يتقدم له ، وأن يتولاه .

غير أنه ترد على هذا المبدأ بعض الاستثناءات استنادا الى مبررات قوية تتصل بنظام الدولة ذات الطابع المزدوج : الدينى والدينى ونشير الى الاستثناء المتعلق بأهل الذمة (وسوف نشير فيما بعد الى استثناء آخر وهو المتعلق بالمرأة وحقوقها) .

ولقد ساوى الاسلام بين أهل الذمة وبين المسلمين فى الحقوق بصفة عامة ، فكفل لهم كل الحقوق الفردية بما فيها حقهم فى تولى الوظائف العامة .

غير أنه بالنسبة لأنواع معينة من الوظائف لم يجز الاسلام لهم أن يشغلوها ، وذلك رعاية للصالح العام فى دولة يقوم نظامها وقانونها على الشريعة . فالحكم كما قلنا دينى ودينى معا ، والذى يتولى ولاية عامة عليه أن ينفذ أحكام الشريعة ، وعليه قبل ذلك أن يكون محيطا ومؤمنا بأحكام الشريعة ، فلا يسوغ أن يقوم على تنفيذ أحكام الشريعة وحمايتها من لا يؤمن بها ، لذلك لم يكن جائزا أن يتولى أهل الذمة الوظائف ذات الولاية العامة ، فلا يجوز أن يكون رئيس الدولة الاسلامية غير مسلم ، ولا يجوز أن يتولى وزارة التفويض ، لأنها ولاية عامة تلزم صاحبها أن يكون مجتهدا وأن يحمى الدين والشريعة ، كما لم يجيزوا للذمى أن يتولى القضاء بين المسلمين لأن القضاء ولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم ، وإن أجازوا للذمى أن يقضى بين الذميين ، أما ما عدا ذلك فقد عهد الى أهل الذمة بمختلف الوظائف بما فيها وزارة التنفيذ .

ومثل ذلك مقرر فى التشريعات والداستير المعاصرة التى تقرر قيودا على الوظائف العامة لمن تخالف معتقدااتهم النظام السائد فى الدولة ، ولا يعتبرون ذلك اخلافا بقاعدة المساواة .

التسوية فى الحقوق المالية :

كان أبو بكر رحمه الله يسوى بين المسلمين فى العطاء (أى فى

توزيع الأموال التي ترد الى بيت المال) ولا يرى التفضيل بينهم ، كذلك كان رأى على بن أبى طالب ، أما عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقد رأى التفضيل على أساس السابقة فى الاسلام ، وقد نظر حين سوى أبو بكر بين الناس فقال : أتسوى بين من هاجر الهجرتين وصلى الى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف ؟

قال أبو بكر : انما عملوا لله وانما أجورهم على الله .

قال عمر : لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل معه .

وقد أخذ عمر بقاعدة التفضيل أثناء خلافته ، على أساس السابقة فى الاسلام وهذا الاتجاه وأن بدا أنه يتنافى مع قاعدة المساواة ، وانما هو فى الواقع له ما يبرره ، وخاصة وهو يستند الى قاعدة عامة تقر المساواة بين كل جماعة على أساس توفر صفة معينة فيها .

المساواة أمام التكاليف العامة :

يقابل المساواة فى الحقوق ، والمساواة فى التكاليف أو الواجبات ، هذه المساواة مقررة فى الشريعة الاسلامية . فالواجبات المالية مقررة على الجميع لا يستثنى منها أحد مادامت الشروط متوفرة فيه ، فالزكاة يلزم بها الجميع كلما توفر النصاب الموجب لها ، ويرى جمهور الفقهاء أنها كما تجب على الكبار تجب على الصغار أيضا ، لأنها حق مالى واجب للفقراء فى أموال الأغنياء ، أى أنها مرتبطة بالثروة ، وكذلك صدقة الفطر يلتزم بها الجميع .

ولم يفرض الاسلام الزكاة على أهل الذمة (أى أهل الديانات السماوية الأخرى) المقيمين فى دار الاسلام ، لأن الزكاة عبادة ولا تفرض العبادة على أهل الذمة .

وفى مقابل هذا الاعفاء فرضت عليهم ضريبة هى الخراج ، وهى المقابل الذى يدفعه أهل الذمة كضريبة للدولة عما تنتج من الاراضى التى يقومون عليها .

كما أن أهل الذمة قد فرضت عليهم الجزية .

والجزية عبارة عن مبلغ ضئيل من المال يدفعه كل واحد من أهل الذمة بشرط القدرة على دفعها .

وقد ثار جدل حول ما إذا كان في فرض الجزية على أهل الذمة اخلافا بقاعدة المساواة في التكاليف .

والواقع أن الأمر ليس كذلك ، وقد سبق لنا أن أوضحنا أن الجزية قد فرضت على أهل الذمة ، مقابل اعفائهم من التجنيد ، وتولى الدولة مهمة حمايتهم خارجيا وداخليا وتوفير الأمان لهم وضمان قيامهم بشعائهم الدينية ، وهو مبلغ جد ضئيل يدفعه كل منهم سنويا إذا كان قادرا ماليا على الوفاء به . أما اعفاءهم من التجنيد فقد دعا اليه خشية اشتراكهم في الجهاد دفاعا عن دين لا يؤمنون به ، فضلا عما يكون في ذلك من إرهاق نفسي لهم .

بقى أن نشير الى مسألتين هامتين يثور بشأنهما الجدل في مناسبة المساواة التي قررتها الشريعة ، وهاتان المسألتان هما :

١ - موضوع الرقيق .

٢ - موضوع حقوق المرأة .

أولا - موضوع الرقيق :

يوجه بعض كتاب الغرب النقد الى الاسلام على أساس أنه يبيح الرق بما يترتب عليه من اخلاص بمبادئ الحرية والمساواة .

ومن ناحية أن الرق يتعارض مع مبادئ الحرية والمساواة فهذا صحيح .

وأما من ناحية النقد الموجه الى الاسلام ، فإنه نقد غير قائم على أساس سليم وذلك للأسباب الآتية :

أولا - أن الاسلام لم ينشئ نظام الرق :

فقد كان الرق معروفا منذ أقدم العصور ، ففي اليونان القديمة كان الرق أحد دعائم النظام الاجتماعي والاقتصادي ، وكانت الديمقراطية التي يأخذون بها هي ديمقراطية الأحرار ، وكانوا يعتبرون وجود الرق ضرورة سياسية اقتصادية ، حتى يتفرغ الأحرار لشئون السياسة ويتولى الأعمال الأخرى الأرقاء .

والديانة اليهودية كانت تبيح الرق وكذلك فإن الديانة المسيحية قد أباحت ، لقد كان الرق قائما عند نزول الديانة المسيحية فلم تعترض عليه بل وأمر بولس الرسول الأرقاء بطاعة سادتهم كما يطيعون السيد المسيح (الاصحاح السادس ٥ - ٩) .

كما أن نظام الرق في صدر الاسلام ربما كان لازما كضرورة حربية ، فقد كانت الدول التي دخلت في حروب مع المسلمين تأخذ بنظام الرق ، فإذا أسرت المسلمين فإنها تسترقهم ، وعملا بالمثل فقد كان للمسلمين أن يسترقوا أسرى الأعداء .

ولكل ما تقدم لم يبلغ الرق في الاسلام فجأة ، ولكن الاسلام عمل على الغائه تدريجيا بما وضعه من أنظمة تؤدي إلى هذا الإلغاء .

ثانيا - لم يفرض القرآن نظام الرق :

فلم ينص عليه صراحة ، وإن كان قد أقره ضمنا ، بدليل ما نص عليه في العديد من الآيات من دعوة إلى عتق الرقيق .

ثالثا - تحديد أسباب الرق بما يؤدي إلى زواله :

وذلك بقصر أسباب الرق على الوراثة والرق في الحرب .

فإنشاء الرقيق أرقاء ، إلا أن الاسلام قرر أن الرقيقة إذا أنجبت

من سيدها فان الابناء يكونون احرارا ، فضلا عن أنها هي تعتبر حرة بعد وفاة سيدها .

أما أسرى الحرب فان ضرورة المعاملة بالمثل قد اقتضت بقاء هذا السبب طالما كانت حروب الدفاع عن الدولة ، ورغم ذلك فان القرآن قد دعا الى عدم استبقاء هذا الرقيق بأن حث على تحريره بمقابل أو بغير مقابل « فاما منا بعد واما فداء » أى أن الخليفة أو القائد يستطيع تحرير الرقيق منا منه أى بغير مقابل مادى أو بموجب تبادل الأسرى .

وكلا السببين من أسباب تملك الرقيق كان مؤداهما الحتمى أن ينقطع هذا الوضع بمضى الزمن اما بانقراض الموجودين منهم أو بانتهاء الحروب التى تفتح الباب للاسترقاق .

هذا مع ملاحظة أن الرق كان لا يرد على أسرى الحرب المسلمين .

واذا كانت هذه هى أسباب الرق التى وجدت فى الدولة الاسلامية فى صدر الاسلام ، فقد كان أهالى الشرائع الأخرى يفتحون الباب للرق ، ويبيعونه لأسباب عدة ، فقد كان اليهود يحصلون على الرقيق من أسرى الحرب ، ومن خطف الأشخاص فى غير حرب ، وبتوقيع عقوبات بيع الشخص على السارق وعلى المدين الذى لا يوفى دينه ، بل كانوا يسترقون مع المدين زوجه وأولاده .

رابعا - الاسلام عمل على تحرير الرقيق بوسائل عدة :

- ١ - فان ابن الأمة من سيدها يولد حرا .
 - ٢ - وكثير من الذنوب كفارتها العتق .
 - ٣ - كان عتق الرقيق من أعظم القربات الى الله فى الدين الاسلامى .
 - ٤ - خصص القرآن الكريم سهما من الصدقة لشراء العبيد وتحريرهم .
- (انما الصدقات للفقراء والمساكين ... وفى الرقاب ...)

(١٣ - نظم الحكم والادارة)

هذا كله فضلا عن أن الاسلام قد ضمن للرقيق أحسن معاملة ، وأوجب الفرق بهم وحسن معاملتهم حتى أن النبي عليه الصلاة والسلام يقرر بأنه خصيم من يؤذى الرقيق . واذ زالت ضرورات الرق بعد حين ، فلم يعد الرق ، وفقا للتعاليم الاسلامية متفقا مع الشريعة ، وان تغير الظروف وزوال الضرورات والوصول بسنة التدرج الى نهايتها لتؤدي حتما الى الغاء نظام الرق .

(راجع فيما تقدم - مبادئ نظام الحكم فى الاسلام للدكتور عبد الحميد متولى ص ٨٤١ وما بعدها) .

ثانيا : موضوع حقوق المرأة :

ينور هذا الموضوع عند بحث مبدأ المساواة . ويقتضى بحث ما اذا كانت المرأة تتمتع بالحقوق السياسية التى تشترك بمقتضاها فى شئون الحكم والادارة .

ولقد كان هذا الموضوع ، موضوع اجازة الشريعة او عدم اجازتها لهذه الحقوق ، محل خلاف كبير وبالتالي ثارت فكرة الاخلال بقاعدة المساواة .

ومما يؤكد أهمية هذا البحث ما قرره الدستور المصرى من أن تقرير هذه الحقوق يتم دون اخلال بالشريعة الاسلامية .

المادة ١١ من الدستور : (تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها فى المجتمع ، ومساواتها بالرجل فى ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، دون اخلال باحكام الشريعة الاسلامية) .

ويسلم الجميع بالحقوق الفردية للمرأة فى كافة المجالات (كالحرية الشخصية بفروعها المختلفة وحرية التملك وحرية التصرف فى شئونها واموالها) - كما يسلمون بحقها فى مباشرة الأعمال التى لا تحتاج الا الى ولاية خاصة ، أى التى لا صلة لها بالسلطة ، وذلك كحقها فى الوصاية على الصغار ، وكذلك فى بعض الوظائف الحكومية التى لا تنطوى على سلطة كالعمل فى التدريس أو الطب .. الخ .

ولكن الخلاف يدور حول حق المرأة فى تولّى الوظائف وممارسة الحقوق التى تتضمن ولاية عامة ، وهى التى يكون لصاحبها سلطة البت والالزام فى شأن من شئون الجماعة .

وقد انقسم الرأى فى هذه المسألة على النحو الآتى :

الرأى الأول :

رأى يعارض حق المرأة فى شغل عضوية المجالس النيابية وحق الانتخاب وحق تولّى الوظائف ذات الولاية العامة .

ومن هذا الرأى أغلب علماء الشريعة .

ويرون أن الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة قد ترتب عليها تفرقة فى الأحكام الشرعية فللرجل حق الطلاق ، والمرأة لا تسافر إلا ومعها محرم .. الخ .

وقياسا على ذلك ومن باب أولى لا يجوز أن تسند إليها وظيفة ذات ولاية عامة ، ولما كان البرلمان هو الذى يقوم على شئون الجماعة ويسن تشريعاتها فولايته عامة ، وهى للرجال ، والله سبحانه يقول : (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) .

كما يستندون إلى حديث « لن يفلح قوم ولوا عليهم امرأة » فهذا الحديث يقصد به عدم اسناد شىء من الأمور العامة إلى النساء .

لأن اسناد هذه الأعمال إلى النساء غير جائز شرعا ، فلم يحدث فى عهد الرسول وعهود الخلفاء الراشدين أن أسند مثل هذه الأعمال إلى المرأة رغم وجود نساء فضليات منهن أمهات المؤمنين .

ويفرع أصحاب هذا الرأى على هذا المنع ، منع المرأة من مباشرة حق الانتخاب لأنه وسيلة إلى الحق المنوع .

ولذات الأسباب يحرم أصحاب هذا الرأى تولية المرأة أى وظيفة ذات ولاية عامة كالوزارة .

الرأى الثانى : للمرأة كل الحقوق السياسية التى للرجل ، ولكن ظروف المجتمع لا تسمح بها فى العصر الحديث :

يقول أصحاب هذا الرأى أن القاعدة العامة - بحسب الشريعة الإسلامية هى مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق السياسية ما لم يوجد نص صريح بالاستثناء ومن بين أسانيد هذا الرأى أن القرآن الكريم قد تضمن آيات عديدة تدل على المساواة منها : (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) ، لم تفرق الآية بين المرأة والرجل وحملت الجميع واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو واجب يشمل كل ضروب الإصلاح فى المجتمع بما فى ذلك الاشتغال بالحياة السياسية .

ويستندون أيضا الى أن المرأة مسلم بأنها تستطيع أن تباشر بعض الولايات (الولايات الخاصة) فتكون وصية أو وكيلة فى إدارة الأموال ، أو شاهدة ، فضلا عن أن الامام أباً حنيفة قد أفتى بتوليها القضاء (فى غير الحدود والقصاص) لأن شهادتها مقبولة فيما عدا الاستثنائين .

وتلك كلها ولايات فلماذا نحرمها من غيرها !

وعند أصحاب هذا الرأى أنه يجوز للمرأة أن تكون نائبة وأولى أن يكون لها حق الانتخاب ، ولها أن تتولى كافة الوظائف ، باستثناء الامامة الكبرى (أى رئاسة الدولة) لأن شرط الذكورة لازم فيها بنص الأحاديث وكذلك بسبب أنواع الاختصاصات التى يتولاها الامام .

وقد سبق لنا أن تعرضنا لصلاحيه المرأة لولاية القضاء ، وراينا أن الجمهور لا يجيزها لذات الأسباب التى يستند اليها القائلون بمنع اسناد الولايات العامة للمرأة ، وأن الامام أباً حنيفة قد أجاز لها القضاء فيما لا يجوز لها الشهادة فيه ، وأن الامام ابن جرير الطبرى قد تفرد برأى ، رأى فيه جواز توليها القضاء عموما لأنه يرى أن لها حق الفتوى .

غير أن أصحاب هذا الرأى يذهبون الى أنه وإن كان للمرأة أن تتمتع

بالحقوق السياسية طبقا للشريعة ، الا أنهم يرون أن الظروف الاجتماعية وأحوال المجتمع لا تسمح بتقرير هذه الحقوق لها وممارستها ايها ، الا بعد أن تتغير ظروف المجتمع بما يؤيد هذا الاتجاه .

الراى الثالث :

يؤيد أصحابه الراى الثانى ، وهو أن الاسلام لا يوجد فيه ما يحول دون مباشرة المرأة للحقوق السياسية والوظائف ذات الولاية العامة .

ويختلف معه فى أن تجميد هذه الحقوق يدعوى ملائمة الظروف الاجتماعية أمر محل نظر شديد ، هذا فضلا عن أن التقدير - إذا سلمنا بأن الشريعة الاسلامية لا تمنع هذه الحقوق - لا يصبح مسألة دينية ، وانما يصبح مسألة اجتماعية يقدرها كل مجتمع على قدر ظروفه وبمراعاة شئون الحياة فيه .

(المرجع السابق ص ٥٨٤ وما بعدها) .

وبعد : فتلك خلاصة للمبادئ التى يقوم عليها نظام الحكم فى الاسلام بسلطاته المختلفة والمبادئ العامة التى تحكم حقوق الأفراد فى الاخاء والمساواة والحرية ، وقد حاولنا ابراز الصورة الحقيقية المشرفة لنظام الدولة وحقوق افرادها كما رسمها الشارع الحكيم ، وقد حاولنا اجراء المقارنات بقدر الامكان بالأنظمة المعاصرة خاصة النظام المصرى ، ويتبين لنا من المقارنة أن ثمة توافقا كبيرا بين ما يقرره دستور جمهورية مصر العربية من مبادئ ، وبين الأحكام الشرعية .

ومن عمل بشرع الله واقتدى برسوله الكريم فقد اهتدى .

والله ولى التوفيق ٥

الكتاب الثاني

النظم الادارية

القسم الأول

مبادئ عامة فى القانون الادارى المعاصر

ماهية القانون الادارى

يعتبر القانون الادارى فرعاً من فروع القانون العام . وقد استقر الفقه والقضاء على وجود قانون خاص يحكم روابط الأفراد وعلاقاتهم وقانون عام يحكم وضع الدولة وعلاقاتها بالأفراد وغيرها من الدول . والتفرقة بين قواعد القانون العام وقواعد القانون الخاص لها أهمية بالغة ، لأن الدولة تكون دائماً طرفاً فى الروابط القانونية الواقعة فى نطاق القانون العام ، وهى لا تظهر فى هذه الروابط كشخص عادى بل كسلطة ذات سيادة تتطلب اشباع مصالح عامة أو مطالب جماعية . وتستطيع الدولة بالتالى - وتلبية لهذه المصالح العامة - فرض ارادتها على ارادة الأفراد مستخدمة فى ذلك وسائل الاكراه والضغط لحملهم على قبول تصرفاتها إما الروابط القانونية الواقعة فى دائرة القانون الخاص ، فإن الدولة لا تظهر فيها باعتبارها طرفاً ممتازاً تطلو مصالحه على مصالح الأفراد ، بل تتكافأ الدولة فى هذه الروابط مع الأفراد الذين يتعاملون معها لأن قواعد القانون الخاص تمثل مصالح متوازية لكل اطرافها .

والقانون الادارى - وباعتباره فرعاً من فروع القانون العام - ينظم الادارة ويحكم نشاطها ويبين قواعد الرقابة عليه ، كما يحدد وسائل القانون العام التى تملكها الادارة وما يفرضه على تصرفاتها من قيود تحقيقاً للمصلحة العامة ، وبوجه عام يتضمن القانون الادارى مجموعة القواعد التى تحكم الادارة بتنظيماتها المختلفة وأنشطتها العامة وما تستخدمه من حقوق السلطة العامة ووسائلها لاشباع المصالح الجماعية التى تنهض عليها وبوجه خاص ما يتعلق بادارة المرافق العامة وحسن سيرها وما يلزمها من أموال وعمال وحقوق .

ويتميز القانون الادارى بأصالة قواعده وخروجها على القواعد المألوفة فى القانون الخاص وقد ساعد على التجرد من قواعد القانون

الخاص أن المشرع لم يلزم القضاء الإداري بتطبيقها على أفضية الإدارة ، بل ترك لهذا القضاء سلطة واسعة في ابتداع الحلول المناسبة لروابط القانون العام غير مقيد في ذلك بقاعدة بعينها ، إلا أن يكون المشرع قد ألزمه بها ، وبذلك ظفر القانون الإداري بالمرونة والقدرة على ملاحقة التطور استجابة لدواعي المصلحة العامة ، وتكونت قواعده المستقلة تحقيقا لمقتضيات النشاط الإداري ، وهي قواعد تعتبر أصلا من عمل القضاء وخلق . وقد يسجلها المشرع في نصوص أمرة إذا استقر القضاء على تطبيقها .

خصائص القانون الإداري

يتميز القانون الإداري بمجموعة من الخصائص تكفل له المرونة والاستجابة للتطور ، وتضمن استقلاله في مواجهة قواعد القانون الخاص ، وتبرر وجوده كمجموعة من المبادئ والنظريات التي ترتبط بالسلطة الإدارية وتحكم تنظيمها ونشاطها وسبل الرقابة عليها . وفيما يلي بيان لهذه الخصائص :

١ - القانون الإداري قانون قضائي :

إذا رجعنا إلى قواعد القانون الخاص لوجدنا أن التشريع يحتل مرتبة الصدارة بين المصادر القانونية لهذه القواعد ، فالمادة الأولى من القانون المدني تنص على ما يلي (تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه ، حكم القاضي بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة) . وهذا النص يدل بوضوح على أن دور القضاء المدني ليس انشائيا ، بل يلتزم هذا القضاء بحل المنازعات المطروحة عليه على أساس من النصوص التشريعية فإذا لم يجد فيها حلا للنزاع المعروض عليه ، تعين عليه أن يلتمس هذا الحل في القواعد العرفية التي ألفها الناس في تعاملهم وجزت عليها عاداتهم ، فإذا كانت النصوص التشريعية والقواعد العرفية لا تقدم حلا لهذا النزاع

ولم يجد القاضى قاعدة تحسمه فى الشريعة الاسلامية تقيد أيضا عند تقريره لهذا الحل بمبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة ، وبذلك يكون المشرع قد ألزم القضاء المدنى بمجموعة من القواعد والمبادئ يستمد منها حلوله لما يعرض عليه من الأنزعة ، والأمر على نقيض ذلك بالنسبة للقضاء الادارى لأن دور التشريع فى تكوين قواعد القانون الادارى لازال دورا محدودا فليس ثمة تشريع يحيط بمسائل القانون الادارى فى مجموعها أو ينظم المبادئ الرئيسية التى يقوم عليها ، بل توجد تشريعات متفرقة تعالج بعض مسائل القانون الادارى ولا نستغرق موضوعاته ولا تحدد النظرية العامة التى تصدر عنها . وفيما عدا المسائل التى تنظمها النصوص التشريعية يتمتع القضاء الادارى بحرية كبيرة فى البحث عن الحلول المناسبة لروابط انقانون العام، وعادة لا يجد هذا القضاء عرفا اداريا يسد الفراغ فى النصوص التشريعية وتظهر عندئذ قيمة القضاء الادارى وفضله فى ارساء قواعد القانون الادارى وتطويرها على وجه يكسبها الخصوبة والمرونة ، فالقضاء الادارى هو الذى يمد القانون الادارى بنظرياته واحكامه أو على الأقل بالغالبية العظمى منها ، وإذا كان المشرع يسجل بعض هذه النظريات فى تقنيناته كما هو الأمر بالنسبة لنظرية الظروف الطارئة التى قننها انقانون المدنى فى الفقرة الثانية من المادة ١٢٧ منه ، الا أن هذه النظريات من خلق القضاء فى الاصل ، فهو الذى ابتكرها وطورها وحدد معالمها وبناء على ذلك يعتبر القضاء الادارى مصدرا أصيلا للقانون الادارى لأن دوره لا يقتصر على تفسير النصوص القانونية وتحديد مضمونها كما يفعل القضاء العادى فى روابط انقانون الخاص ، بل هو فى الأغلب قضاء انشائى يسد الفراغ فى النصوص التشريعية بأحكام ينهى بها النزاع المعروض وتأخذ شكل الحلول القانونية اذا استقر العمل على تطبيقها . وحتى عند وجود النصوص التشريعية المنظمة لموضوع معين ، فان القضاء الادارى يفسرها تفسيراً واسعاً لى يحيط بالنزاع المعروض عليه ويضلل الى حسمه .

وقد أوضحت المذكرة الايضاحية للقانون رقم ١٦٥ لسنة ١٩٥٥ بتنظيم مجلس الدولة - طبيعة الدور الانشائى للقضاء الادارى بقولها

(يفترق القانون الادارى عن القوانين الأخرى فى أنه غير مقنن ، وأنه مازال فى مقتبل نشأته ، ومازالت طرقه وعرة غير معبدة ، ولذلك يتميز القضاء الادارى بأنه ليس مجرد قضاء تطبيقى كالقضاء المدنى ، بل هو فى الأغلب قضاء انشائى يبتدع الحلول المناسبة للروابط القانونية التى تنشأ بين الادارة فى تسييرها للمرافق العامة وبين الأفراد ، وهى روابط تختلف فى طبيعتها عن روابط القانون الخاص ، ومن ثم ابتدع القضاء الادارى نظرياته التى استقل بها فى هذا الشأن) .

٢ - القانون الادارى غير مقنن :

الأصل فى التقنين هو جمع القواعد القانونية المتعلقة بموضوع واحد وافراغها فى شكل نصوص قانونية بعد احكام صياغتها وتنسيقها وترتيبها فى مجموعة واحدة ويتمخض التقنين فى مضمونه عن نصوص تشريعية تجمعها وحدة الموضوع والنظرية العامة لفرع القانون المقنن بحيث تظهر النصوص المجمة كوحدة متكاملة متناسقة تتفرع عن أصول كلية وتقدم حلولاً تفصيلية للروابط التى تنظمها والتقنين على هذا الوجه يراه بعض الفقهاء مستعصياً فى مجال القانون الادارى أو على الأقل غير ملائم لروابط الادارة التى تنفر بطبيعتها من التقنين الشامل لأحكامه .

فالتقنين يفترض - والى حد كبير - جمود الأحكام المقننة وثباتها ولا يستطيع القضاء الادارى أن يواجه مشاكل الادارة مواجهة واقعية اذا التزم بحلول مسبقة تفرضها عليه النصوص التشريعية لأنه يصبح أسيراً لهذه النصوص ودائراً فى فلكها وإذا كان القانون الادارى قد تطور بطريقة تدريجية ، فقد كان هذا التطور متأثراً باستمرار بمقتضيات الحياة العملية ومستجيباً لدواعى المرونة حتى لا تعرقل النصوص الجامدة نشاط الادارة المتنوع أو تقيّد حركتها : ورغم ما بذلته بعض الدول من مجهودات جادة لتقنين أحكام القانون الادارى ، إلا أن هذا القانون لازال غير مقنن بطريقة متكاملة ، فالمرشع لا يتجه الى وضع تقنين شامل لمسائل القانون الادارى بل يقنن فقط ما يراه متسماً نسبياً بالثبات والاستقرار من موضوعات هذا القانون ، كالقواعد المتعلقة بالعاملين المدنيين فى الدولة ، والقواعد المتعلقة بالادارة المحلية والمبادئ

الرئيسية للهيئات والمؤسسات العامة . وهذا التقنين الجزئى والمحدود يفسح أمام القضاء الإدارى مجالا رحبا لإنشاء قواعد القانون الإدارى وتطويرها ليظل هذا القانون مرنا مستجيبا لمقتضيات التطور ، والملازمات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى تعاصر تطبيقه ، بل ان ما ظفر به هذا القانون من تقدم ومجارة لروح العصر مرده الى عدم تقنين مسائله فى غالبيتها ليكون القضاء قادرا باستمرار على ابتكار حلول واقعية لروابط الادارة تنسجم مع مصالحها المشروعة .

٣ - مرونة القانون الإدارى وسرعة تطوره :

من الحقائق المسلمة فى علم القانون ان كل تشريع ماله الى الزوال . اذا انفصل عن أوضاع المجتمع التى يحكمها أو أصبح قاصرا عن ملاحظة تطور بلغته الأمة فى مرحلة من مراحل تقدمها ولا مفر عندئذ من الغاء التشريع ووضع نصوص بديلة تحقق مصالح الجماعة وتنسجم مع مطالبها . اذ لو ظل التشريع قائما لتخلف عن روح العصر ولأصبح عائقا يصد التطور ويعرقله بدلا من أن يكون أداة معبرة عنه ومسخرًا لتحقيقه . وخاصية التطور والحركة سمة مشتركة بين فروع القانون المختلفة اذ تتفاعل القوانين جميعها مع المجتمع وتخضع لطبيعته المتطورة ولكن القانون الإدارى يختلف عن غيره من فروع القانون فى سرعة التطور ودرجته ، فالقانون الإدارى يتطور بسرعة ملحوظة تفوق بكثير درجة التطور فى القوانين الأخرى ويفسر الفقهاء هذه السرعة بأن قواعد القانون الإدارى من خلق القضاء وصنعه فهو يضافى عليها المرونة التى تلزمها لتتمشى مع طبيعة الروابط الادارية ولتكون قادرة على مواجهة نتائجها وحل مشاكلها ، وقد ساعد على ذلك عدم تقيد القضاء الإدارى بنصوص مفصلة تجمد حركته وتجعله أسيرا لأحكامها ، ولو رجعنا الى أحكام هذا القضاء وقمنا بتحليلها لتبين لنا عدوله فى بعض الأحيان عن سوابقه القضائية لمواجهة الأوضاع المتغيرة بحلول جديدة تكون ملائمة لها وقد يبدو للوهلة الأولى أن العدول عن الأحكام السابقة أو تعديل المبادئ التى تقوم عليها يزعزع استقرار القانون ويهدد حقوق الأفراد ، وهذا الاعتراض قد يكون مفهوما فى نطاق قواعد القانون الخاص لثباتها النسبى ولكنه مردود فى نطاق القانون الإدارى بان طبيعة

الروابط التي يحكمها تجعل نطاق هذا القانون ومضمونه متغيرا باستمرار ، فأوضاع الإدارة ومشاكلها معقدة ومتشعبة ولا تظهر دائما بصورة واحدة ، بل تتجدد احتياجاتها تبعا لتطور وظائفها ، وهو أمر يقع غالبا نتيجة لعاملين هما (١) دخول الدولة الى ميادين اقتصادية واجتماعية كان مجالها متروكا للفرد في حرية شبه كاملة ولكن الدولة توليها عنايتها تحت تأثير الأفكار الاشتراكية الحديثة وضغط مطالبها القوية (٢) أن تقدم العلوم وتطورها أدى الى اقتحام الإدارة لميادين جديدة وقيامها على منافع عامة لم تطرقها من قبل ، كما يقول بعض الفقهاء فإن كل تطور علمي جديد يؤذن بنشاط إداري جديد يستصعبه ويعبر عنه .

٤ - استقلال القانون الإداري وأصالته :

ومن الخصائص التي يقوم عليها القانون الإداري استقلاله عن فروع القانون الأخرى ، ويقصد بأصالته قواعد القانون الإداري استمداها من مصادر خاصة بذلك القانون ، وتميزها في مضمونها على القواعد القانونية الأخرى ، وعلى ذلك يعتبر القانون الإداري نظاما قانونيا قائما بذاته له أصوله ومبادئه ، وإن كان قد استعصى - حتى الآن - على التقنين الموحد .

وتتضح هذه الحقيقة من الرجوع الى بعض المبادئ التي يقوم عليها القانون الإداري فمبدأ عدم جواز التصرف في الأموال العامة أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم ، وسلطة الإدارة في تعديل مراكز الموظفين العموميين دون توقف على رضائهم ، وسلطة الإدارة في زيادة أعباء التعاقد معها وفرض التزامات جديدة عليه كل هذه مبادئ لا يعرفها القانون الخاص بل إن قواعده تناقضها تماما ، فبالنسبة للملكية الفردية تنص المادة / ٨٢ من القانون المدني على أن لملك الشيء وحده ، في حدود القانون ، حق استعماله واستغلاله والتصرف فيه وبالنسبة لعلاقات العمل الرضائية يعتبر مبدأ سلطان الإرادة قاعدة فيها ولا يجوز تعديلها في الأصل بغير إرادة أطرافها ، وبالنسبة لالتزامات التعاقد يعتبر الاتفاق شريعة المتعاقدين . ولا يجوز بالتالي زيادة أعباء تعاقد الا باتفاق الطرفين وإذا قيسل في القانون

الادارى بأن الشك يفسر لصالح الخزانة ، فانه يفسر فى القانون المدنى - ووفقا لنص المادة ١٥١ منه - لمصلحة المدين ، واذا كان الأصل فى القانون المدنى هو جواز الخروج على النصوص التكميلية المفسرة لارادة المتعاقدين ، فان لوائح الادارة المنظمة لعقودها من بيع وشراء تعتبر أحكامها أمره ولا يجوز الاتفاق على خلافها .

وهذه القواعد التى يتميز بها القانون الادارى مردها الى الدور الانشائى لمجلس الدولة . فقد استطاع هذا المجلس أن يستنبط القواعد القانونية السليمة التى يطبقها على النزاع المعروض عليه وأن يجتهد فى تحديد هذه القواعد وضبطها وتطويرها ليسد الفراغ أو القصور فى النصوص التشريعية غير مقيد فى ذلك بقواعد القانون الخاص بل تحرر من قواعد هذا القانون واستخلص القانون الادارى قواعده المستقلة حسب مقتضيات الحياة الادارية من حيث ظروفها وغايتها . وعندما أقام مجلس الدولة القواعد المستقلة للقانون الادارى لم يجعل من الادارة سلطة متسلطة تهدد حريات الأفراد وحقوقهم بل عمل على حمايتها فى نطاق المصلحة العامة وأقام التوازن العادل المحقق لخير الجماعة بين المصالح العامة التى تستهدفها الادارة ، وبين حقوق الأفراد فى سعيهم للدفاع عن مصالحهم الشخصية ، وعلى هذا الوجه لا تتمخض القواعد المستقلة للقانون الادارى عن حقوق وامتيازات لصالح الادارة وحدها بل قرر مجلس الدولة كثيرا من القيود على الادارة وتشدد معها فى بعض الأحيان لصالح الأفراد المتعاملين معها كما هو الأمر فى نظرية الظروف الطارئة وفى أحكام المسؤولية على أساس المخاطر .

مصادر القانون الادارى :

للقانون الادارى مثل غيره من القوانين ، مصادر أربعة هى التشريع والعرف وأحكام القضاء والفقه . ولكن كل مصدر من هذه المصادر يختلف فى القانون الادارى عنه فى غيره من القوانين ، ففى القانون الخاص ، كالقانون المدنى ، يحتل التشريع مرتبة الصدارة بين مصادر القاعدة القانونية ، فالمادة (١) من القانون المدنى تنص على ما يلى

(تسرى النصوص التشريعية على جميع المسائل التى تتناولها هذه النصوص فى لفظها أو فى فحواها ، فإذا لم يوجد نص تشريعى يمكن تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف ، فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية ، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعى وقواعد العدالة) .

أما القانون الإدارى فإن القضاء بما يقرره من مبادئ قانونية عامة فى أحكامه له وضع خاص ، ونفصل الآن القول بشأن هذه المصادر فيما يلى .

(١) التشريع

يعتبر التشريع مصدرا هاما من مصادر القانون الإدارى ، ويراد - بالتشريع فى هذا المقام النصوص المكتوبة التى تفرغ فى شكل قواعد عامة مجردة سواء نص عليها الدستور ، أو قررتها القوانين أو اللوائح التى تصدرها السلطة التنفيذية . وعلى نقيض القانون المدنى وغيره من فروع القانون الخاص كالقانون التجارى ، فإن النصوص الإدارية لا تضمها مجموعة واحدة تنظم مختلف مسائل القانون الإدارى وموضوعاته المتشعبة ، بل هى موزعة بين الدستور والعديد من التشريعات المختلفة فالدستور يتضمن دائما بعض القواعد التى تتناول نشاط الإدارة ، وحدودها منها القواعد المتعلقة بأسس الإدارة المحلية وسلطة رئيس الجمهورية فى إصدار لوائح الضبط واللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين ، وتنظيم المرافق العامة وتحديد قواعد ادارتها ، وسلطته فى إصدار لوائح الضرورة التى تتسع معها سلطة الإدارة لمواجهة الأزمات القومية ، واللوائح التفويضية التى يسنها رئيس الجمهورية بناء على قانون تفويضى يصدره البرلمان ويحدد فيه موضوع التفويض ومدته والاسس التى يقوم عليها وينظم الدستور عادة القواعد المتعلقة بمنح الإدارة الالتزام بإدارة مرفق عام أو احتكار مورد من موارد الثروة القومية ، ويبين الدستور كذلك القواعد الأساسية للحقوق والحريات العامة ويمنع الإدارة من تنظيمها على وجه يهددها أو يعرقل ممارسة الأفراد لها وقد يحدد الدستور أيضا النطاق المخصص لكل من القانون واللوائح على

وجه يجعل البرلمان متفوقا على السلطة التنفيذية فى علاقتها ببعضها ولامفر عندئذ من خضوع اللوائح التى تصدرها السلطة التنفيذية للقانون وسيرها فى رحابه وقلكه وقد يتجه الدستور الى تقوية السلطة التنفيذية ووضعها على قدم المساواة مع البرلمان فيحدد للبرلمان موضوعات قليلة يقصرها عليه ويمنعه من التدخل فى سواها أما المسائل الأخرى التى يختص بها البرلمان فيخلع عليها طبيعة لائحية لتشعر السلطة التنفيذية فيها منفردة ودون مزاحمة من البرلمان .

هذا عن الدستور .. وفيما يتعلق بالقوانين التى يصدرها البرلمان فانها كثيرا ما تنصب على موضوعات ادارية بقصد تنظيمها وتحديددها ، منها ما هو وارد فى القانون المدنى كالقواعد المتعلقة بالأموال العامة التى وردت فى المادتين ٨٧ و ٨٨ منه وتلك التى تتعلق بالشخصية الاعتبارية (المادتين ٥٢ و ٥٣ منه) ومنها ما ورد فى تشريعات مستقلة مثل قواعد نزع الملكية للمنفعة العامة ، كقانون العمد والمشايخ ، وقانون الادارة المحلية ، والقانون الخاص بالتزامات المرافق العامة ، وقانون العاملين المدنيين فى الدولة .

أما بالنسبة للوائح الادارة فان منها ما ينظم عمل المرافق العامة مثل مرفق التعليم ومرفق الصحة ومرفق التموين .. وقد تزايد عدد هذه اللوائح تبعا لتنوع نشاط الادارة وتعدد وظائفها وتدخلها فى الميادين الاجتماعية والاقتصادية التى انفتحت آفاقها نتيجة لاتجاه الدول الى اعادة توزيع ثروتها القومية بين المواطنين وأخذها بالتخطيط الاقتصادى لتنمية مواردها .



(٢) العرف

يعتبر العرف مصدرا غير مكتوب للقانون الإداري ويراد بالعرف (بمعناه العام) اطراد سلوك الأفراد على وجه معين بخصوص مسألة بذاتها مع قيام الاعتقاد لديهم بأن ما درجوا على اتباعه أصبح أمرا ملزما لهم . وعلى ذلك يتكون العرف من عنصرين : (عنصر مادي) وقوامه ما درج الأفراد على اتباعه في مسألة معينة (عنصر معنوي) وهو اعتقاد الأفراد أن قاعدة السلوك التي درجوا عليها ملزمة لهم : والقوة الإلزامية للعرف تجعله بمثابة قاعدة قانونية لا يجوز التحلل منها .

وإذا كان العرف بوجه عام هو سلوك مطرد يتواتر الأفراد على اتباعه فيما بينهم ، مع الاعتقاد بضرورة الالتزام به في علاقاتهم المتبادلة ، فإن العرف الإداري يعبر عن الأوضاع التي درجت الإدارة على اتباعها في مزاوله نشاط معين بحيث تصبح الإدارة والمتعاملون معها ملتزمون باحترام الأوضاع المتولدة عن ذلك السلوك وعلى ذلك إذا اطرد سلوك الإدارة في مسألة محددة على وجه معين ، فإن القاعدة التي تتولد عن هذا السلوك تصبح ملزمة لها ويظل التزامها بهذه القاعدة قائما إلى أن تلغى بتشريع أو لائحة ، أو تعدل بعرف مخالف ، ويستفاد مما تقدم أن العرف يأتي في مرتبة تالية للتشريع ، وقد اتجه القضاء الإداري إلى اعتبار العرف مصدرا من مصادر القانون الإداري وأنه مكمل للتشريع يسد ما به من نقص أو قصور ، ولا يجوز للعرف أن يعطى على التشريع أو يعارض أحكامه أو يخالفها على أي وجه لأن جميع قواعد القانون الإداري قواعد أمرة لا يخرج عليها ، وفي هذا الشأن تقول المحكمة الإدارية العليا .

« ان إطراد العمل على مخالفة القانون بفرض حدوثه ، لايسبغ الشرعية على هذه المخالفة بل تظل رغم ذلك انحرافا يجب تقويمه .. واذا كانت النصوص الإدارية جميعها قواعد أمرة فإنه لا يساغ أن ينشأ عرف على خلافها ، والقول بغير ذلك يجعل اطراد الاعمال في مجال

الوظيفة العامة عرفا يحول دون مجازاة من ارتسكبه وهو امر غير مقبول (١) .

ويندرج تحت الشرط السابق أن العرف الناشئ عن فهم خاطيء للقانون ، لا يجوز التعويل عليه .

أما اذا استوفى العرف مقوماته القانونية ، فان خروج الادارة عليه فى تصرفاتها يكون مثل خروجها على القانون ، ويكون التصرف منها فى الحالتين باطلا ، ذلك أن عيب مخالفة القانون ليس مقصورا على مخالفة الادارة لنص فى قانون أو لائحة بل هو يصدق على مخالفة كل قاعدة جرت عليها الادارة واتخذتها شرعة لها ومنهاجا (٢) .

واذا كان العرف من المصادر الرسمية للقانون ، الا أن دوره الآن منكشم وضئيل ، بل أن كثرة النصوص التشريعية تكاد أن تلغى احتمالات تكوينه .

(٣) القضاء

يعتبر القضاء الادارى أهم مصادر القانون الادارى فنشأة هذا القانون وتكوينه ترجع الى عمل القضاء .ولهذا قيل دائما ويحق انسه قانون قضائى ، وهذا المركز الممتاز الذى يحتله القضاء الادارى بين مصادر القانون الادارى يقابل المركز الممتاز الذى يحتله التشريع بين مصادر القانون المدنى ، فالقضاء الادارى لا يقتصر على تفسير النصوص القانونية كما يفعل القضاء المدنى ، بل يلجأ هذا القضاء الى انشاء القواعد القانونية وابتداعها اذا كان النزاع المعروض عليه غير محسوم بنص تشريعى سواء ورد هذا النص فى قانون أو لائحة ؟ والواقع أن الدور الذى يلعبه القضاء الادارى فى بناء القانون الادارى ذو شقين :

(١) الطعون أرقام ١ ، ١٥ ، ١٥١٨ ، ١٥١٩ لسنة ٧ ق جلسة ١٩٦٥/٥/٨ .

(٢) مجموعة المبادئ التى قررتها المحكمة الادارية العليا - السنة الخامسة بند ٦٣ ص ٣٧٠ جلسة ١٩٦١/٣/٢٦ .

(١) تاويل النصوص القانونية وتفسيرها لاستنباط حكم قانونى للنزاع المعروض وقد يكون التفسير بتكملة النقص فى التشريع أو مواجهة غموض يلابسه ، فمن الصعوبة بمكان أن يتنبأ المشرع سلفا بكل المشاكل التى يمكن أن يسفر عنها تطبيق التشريع فى المستقبل ، ولا أن يضع قواعد محكمة تحيط بكل التفاصيل ولا مفر عندئذ من تدخل القضاء فى جميع الحالات التى لا يحكمها نص قانونى بتقرير الحلول الملزمة لها مستلهما فى ذلك حكمة التشريع وروحه وأهدافه . والحرية التى يتمتع بها القضاء الادارى فى تفسير النصوص القانونية أوسع من دور القضاء فى مجالات القانون الخاص ، لأن القضاء الادارى يعتد كثيرا بالاعتبارات العملية التى يستلزمها حسن مباشرة الادارة لنشاطها . أما القضاء العادى فان الاعتبارات القانونية الصرفة لها المقام الاول فى اجتهاداته وتقريراته ومن ناحية أخرى فان الاستقرار الذى تتمتع به قواعد القانون الخاص يجعل مرونة القضاء العادى بشأنها محدودة للغاية ، أما القانون الادارى فان حداثة نشأته نسبيا جعلته صالحا للتطور المستمر .

(٢) وتفسير القضاء الادارى للنصوص التشريعية لا يمثل الا جانبا من جوانب تدخله فى بناء القانون الادارى ، فعندما تخلو واقعة النزاع من نص قانونى يحكمها فان القضاء الادارى يلعب دورا انشائيا فى ابتداع القواعد القانونية وخلقها ، فهو يسجلها فى أحكامه ويطبقها على ما يظهر فى المستقبل من أنزعة مماثلة تتحد فى ظروفها وملابستها . وهذا الدور الذى يتولاه القضاء الادارى هو الذى أضفى على الأحكام القضائية الادارية أهمية بالغة لأنها تقوم بدور شبيه بدور المشرع فى ابتكار الحلول القانونية ، والفارق الوحيد هو أن المشرع يضع القواعد القانونية مسبقا لحكم روابط الأفراد ولتطبيقها المحاكم على ما يعرض عليها من أقضية ، فى حين يصوغ القضاء الادارى الحلول القانونية بمناسبة نزاع يعرض عليه ويقصد حسمه ، ومن هذه الوجهة أيضا تختلف سلطة القضاء الادارى عن سلطة القضاء العادى ، فاذا نظرنا الى القانون المدنى مثلا - وهو فرع من فروع القانون الخاص - لوجدنا أن المشرع يحيط بالمبادئ الأساسية لهذا القانون والنظريات المختلفة التى يقوم عليها ، فقد تولى القانون المدنى بيان النظرية العامة للالتزام سواء من حيث مصادره (وهى العقد والعمل غير المشروع والاثراء بلا سبب ،

ونص القانون (أو من حيث أوصافه) كالشرط والاجل) كما بين هذا القانون اثار الالتزام ، وانتقاله ، وانقضاءه ، واتباعه ، وازاء هذا التفصيل والتحديد تتضائل الى حد كبير سلطة القضاء العادى فى الابتداع والابتكار ويستطيع هذا القضاء رد مشاكل القانون الخاص فى غالبيتها الى هذه المبادئ العامة ، وعلى ضوء هذه المبادئ يمكن الوصول الى حلول جزئية فى حالات النقص فى التشريع أو الغموض فيه ، بل ان القانون المدنى وضع احكاما تفصيلية فى المسائل الجزئية التى تدخل فى مجاله ، وهى احكام لا محل معها للاجتهاد الا فى أضيق الحدود وحتى فى هذه الحدود الضيقة ، فان الاجتهاد القضائى يظل مستمدا من احكام النظرية العامة ودائرا فى فلكها .

أما فى مجال القانون الادارى ، فان النصوص التشريعية مع كثرتها لا تتعرض لنظريات عامة فى القانون الادارى ولا ترتد احكامها الى أصول محددة ، ولا تحيط بكثير من المسائل التفصيلية . وبالتالي تظهر سلطة القضاء الادارى فى الابتداع والتاصيل وهى سلطة استطاع معها هذا القضاء أن يشيد الكثير من مبادئ القانون الادارى ونظرياته الأساسية كنظرية الظروف الطارئة ، ونظرية القرارات الادارية ونظرية المسؤولية الادارية ونظرية اساءة استعمال السلطة ، ونظرية العقود الادارية ونظرية الدومين العام .

(٤) الفقه

لا يعتبر الفقه من مصادر القانون الادارى بالمعنى الفنى لكلمة المصادر ذلك أن الفقه وان كان يتولى شرح النصوص القانونية لبيان مضمونها وأوجه النقص أو القصور فيها الا أنه لا اختصاص للفقه فى انشاء القواعد القانونية وخلقها ، ولا فى تفسيرها تفسيراً ملزماً وذلك على خلاف الامر بالنسبة للقضاء الادارى الذى يتولى ، وكما أوضحنا ، ابتداع الحلول المناسبة لأقضية الادارة وذلك فى جميع الحالات التى لا يحكمها نص قانونى .

على أن الفقه : وإن كان غير مختص بوضع القواعد القانونية الا أن دوره فى التمهيد لها دور فعال ، ذلك أن اجتهادات الفقهاء فى تجلية

النصوص القائمة مما يشوبها من غموض ومحاولة التوفيق بين النصوص المتعارضة ، وتغطية القصور فى التشريع عن طريق بيان الحلول التى يمكن أن يأخذ بها القاضى عند مواجهته للمشاكل التى قد تترتب على تطبيقه ، كل ذلك من شأنه أن يضع أمام القضاء الإدارى حلولاً قد ترقى الى مرتبة القاعدة القانونية اذا استقر القضاء على الأخذ بها ، بل ان المشرع قد يبتغى بعض هذه الحلول فى شكل نصوص قانونية ملزمة .

كذلك فان للفقه دوراً آخر لا يقل خطراً وأهمية عن الدور السابق ، ذلك أن الحلول التى تقررهما الأحكام القضائية هى فى الواقع حلول فردية أو جزئية تصدر فى خصومات متنوعة ومتفرقة وقد يبدو لأول وهلة ان الرابطة بين هذه الحلول الجزئية منعقدة ، ولكن الفقيه اذا يتعمق فى دراسة هذه الأحكام فانه قد يهتدى الى الأصل العام الذى يجمع بينها ، أو الى المبدأ العام الذى تنفرع عنه هذه الحلول ، ومهمة التأصيل هذه عظيمة الخطر فى بناء القانون الإدارى وتطويره ، لأنها تمكن من ارساء قواعده .

المعايير الفقهية المختلفة لتحديد نطاق القانون الإداري

١ - معيار السلطة العامة

إذا نظرنا إلى الإدارة لمعرفة وضعها من حيث الأعمال التي تنهض بها ، والهدف المقصود منها ، والوسائل التي تنتهجها في العمل لبلوغ أغراضها ، لوجدنا أن دورها في هذه المجالات جميعها يختلف بصفة جوهرية عن دور الأفراد عند مباشرتهم لنشاطهم الخاص . فاعمال الإدارة من حيث موضوعها ضخمة ومتشعبة وهي تزداد تعقيدا واتساعا على مر الزمن تبعا لتعدد مهام الدولة وتنوع وظائفها وعندما تباشر الإدارة نشاطها أو تنهض عليه فإنها تتغيا بلوغ غاية محدودة هي تحقيق المنفعة العامة ، فهذه الغاية تسود كل تصرفاتها وتجمعها فإذا صدر عنها عمل أو قرار بناء على يواعث شخصية فإن تصرفها يكون مشوبا بعيب تجاوز السلطة .

وحين تمارس الإدارة نشاطها المتشابه وتنهض على وظائفها المتشعبة بقصد اشباع الحاجات العامة ، فإن مركزها القانوني لا يكون معادلا لمركز الأفراد ، ولا تكون ارادتها مساوية لارادتهم ، ولا تلجأ عادة إلى المألوف من وسائل الأفراد ، بل تأخذ الإدارة بقدر من السلطة العامة يحقق هدفها ويضمن تنفيذ ارادتها جبرا على الأفراد ، ومباشرة الإدارة لهذه السلطة العامة لا يفيد اعفاءها من الخضوع للقانون ولا يجعل تصرفاتها معصومة من الرقابة القضائية أو المسؤولية السياسية ، فوسائل السلطة العامة وامتيازاتها لا تعتبر غاية في ذاتها ، بل هي أسلوب محدد لبلوغ غاية مشروعة هي تحقيق المنفعة العامة ، ومجازرة الإدارة لهذه الغاية أو انحرافها عنها ، يجعل تصرفاتها غير مشروعة لانطوائها على تسخير وسيلة استثنائية في غير الأغراض المقصودة منها .

ولا تتمخض فكرة السلطة العامة عن امتيازات للادارة فقط ، بل تظهر فكرة السلطة العامة أيضا فى شكل قيود على تصرفاتها ، ففى العقود الادارية تنقيد الادارة فى ابرامها باجراءات محددة لا تستطيع ان تحيد عنها ، ولكن تكون لها بصدد تنفيذ هذه العقود - امتيازات استثنائية ليس لها مقابل فى القانون الخاص فالادارة لها سلطة التوجيه على تنفيذ هذه العقود ، وتغيير شروطها واطافة شروط جديدة اليها وفقا لما نراه اكثر اتفقا مع الصالح العام بشرط ألا يصل التعديل الى مسح العقد كلية ويشترط أن يكون للمتعقد معها حق فى التعويض اذا أخل التوازن المالى للعقد ، وبالنسبة للغرامات المنصوص عليها فى هذه العقود يجوز لجهة الادارة أن توقعها من تلقاء نفسها دون حاجة الى صدور حكم بها ، ولها أن تستنزل قيمتها من المبالغ التى تكون مستحقة للمتعقد معها دون أن تلزم الادارة بإثبات حصول الضرر ، كما لا يقبل ابتداء من المتعقد اثبات عدم حصوله ، وهذه الوسائل الاستثنائية تعد تعبيرا عن فكرة السلطة العامة وترجمة لها .

وفى نطاق القرارات الادارية تنقيد الادارة عند اصدارها بقواعد الشكل والاختصاص وبمراعاة احكام القوانين واللوائح ، فاذا اتبعت الادارة الاجراءات الشكلية المطلوبة ، وصدرت قراراتها عن جهة الاختصاص المحددة قانونا ، واقامت على سبب مشروع مستهدفة بها غاية سليمة ومبررة ، فان قراراتها تكون واجبة الاحترام وتعتبر سلطة التنفيذ المباشر من نتائجها ، وهى امتياز لجهة الادارة يرتد الى فكرة السلطة العامة ويحولها تنفيذ ارادتها جبرا على الأفراد ونجد امثلة عديدة لفكرة السلطة العامة - بامتيازاتها وقيودها فى جنابات القانون الادارى كإمتياز الادارة فى مواجهة العاملين معها فى نشاطها اذ تقوم علاقتها بهم على أساس لائعى تنظيمى وليس على أساس تعاقدى وكإمتياز الادارة أمام القضاء ، اذ لا يجوز أن يصدر اليها القضاء أمرا بعمل أو أن ينهاها عنه وفى نطاق القيود المتصلة بفكرة السلطة العامة لا يجوز لجهة الادارة أن تنصرف فى أموالها العامة الا بعد اتباع اجراءات محددة تنهى بها تخصيص هذه الأموال للمنفعة العامة التى رصدت لها . وفى ابرام العقود الادارية يتحتم على الادارة اتباع الاجراءات المنصوص عليها فى

أحكام المناقصات والمزايدات ليتسنى لها اختيار أفضل العطاءات وأقدر الأشخاص على تنفيذ العقد بكفاءة وأمانة ونزاهة .

وفكرة السلطة العامة - بما ترتبه لجهة الإدارة من امتيازات وحقوق وما تفرضه عليها من قيود - تعتبر عصب القانون الإداري ، فهي التي تميزه عن غيره من فروع القانون الخاص وتعتبر أساساً لأحكامه التي تخرج عن الشريعة العامة لقواعد القانون الخاص . ولهذا كله يرجع بعض الفقهاء مبادئ القانون الإداري وقواعده إلى فكرة السلطة العامة بعد تحليلها من جديد والنظر إليها في صورة منقحة لا تجعلها مقصورة على حقوق الإدارة وامتيازاتها بل تشمل أيضاً ما تخضع له الإدارة من قيود على تصرفاتها ، فهذه الحقوق والقيود لا تجد أساسها إلا في فكرة السلطة العامة باعتبارها المعيار المميز للقانون الإداري .

النقد الموجه إلى هذا المعيار :

إن معيار السلطة العامة وإن كان يبدو سهلاً واضحاً ، كما أن له ما يبرره لصعوبة خضوع نشاط الدولة وأعمالها التي تظهر فيها بطابعها الأمر لاختصاص القضاء العادي وقواعد القانون الخاص ، إلا أن هذا المعيار قد وجهت إليه الانتقادات الآتية :

(أ) أنه معيار صعب التطبيق من الناحية العملية ، لأن من المتعذر غالباً إقامة فاصل دقيق بين أعمال السلطة العامة وأعمال الإدارة المالية أو المدنية ، بل هما في الأعم الأغلب متداخلان .

(ب) أن أعمال السلطة هي أعمال إرادية ، وعلى ذلك فإن مسؤولية السلطة التنفيذية عن خطئها ستظل دائماً وفي جميع الأحوال خاضعة لقواعد القانون الخاص واختصاص القضاء العادي ولأن جميع الأعمال المادية التي تصدر عن الدولة تعتبر - وفقاً لحكم هذا المعيار - خارجة عن اختصاص القضاء الإداري وقواعد القانون الإداري .

(ج) أن مظاهر السلطة العامة - وفقا لحكم هذا المعيار - مقصورة على اصدار الأوامر والنواهي في حين تتدخل الدولة بأسلوب القانون العام عن غير هذا الطريق كما هو الأمر في العقود الادارية التي تضمنها الادارة شروطا استثنائية غير مألوفة في نطاق القانون الخاص والتدخل عن طريق هذه الشروط الاستثنائية ، مظهر من مظاهر السلطة العامة ، وان لم يتمخض عن أوامر مباشرة .



٢ - معيار المرفق العام

ازاء الانتقادات التى وجهت لمعيار السلطة العامة ، فقد نادى البعض بأن السلطة العامة ، ليست هدفا فى ذاتها ، ولكن الغاية من وجود الدولة هى التدخل بسلطتها لاشباع الحاجات العامة وذلك عن طريق المشروعات التى تقيمها هى او غيرها من الاشخاص العامة .

وهذه المشروعات هى المرافق العامة التى ازدادت اهميتها وتنوعت اغراضها وامدت بالتالى الى التعليم والخدمات الاجتماعية والنقل والغاز والكهرباء وغيرها .

وعلى ذلك فقد ظهر المرفق العام - فى اول الامر - باعتباره وسيلة لتحقيق تدخل الدولة وتنظيم نشاطها ، واقتصر مدلول المرفق العام - فى البداية - على كل مشروع تتوافر فى شأنه العناصر الآتية مجتمعة :

١ - أن تكون بصدد مشروع ، أى مجموعة من العناصر المادية والبشرية .

٢ - أن تكون الدولة او غيرها من الاشخاص المعنوية العامة هى التى تتولى ادارة هذا المشروع ، وعلى ذلك لا يندرج المشروع الفردى - الذى تمده الدولة بالمعونة او تخضعه لاشرافها - تحت المرافق العامة .

٣ - أن تكون الغاية من هذا المشروع هى اشباع حاجات عامة .

المرفق العام كمعيار لتحديد القانون الواجب التطبيق وتوزيع الاختصاص :

الا أن دور المرفق العام ، لم يقف عند حد النظر اليه كوسيلة تنظم بها الدولة نشاطها ، وتفرض بواسطته تدخلها لتحقيق أغراض متصلة بالمصلحة العامة ، بل تعداه الى دور آخر أكثر أهمية وخطورة ، فقد نادت محكمة التنازع فى فرنسا بالمرفق العام كمعيار لتوزيع الاختصاص بين القضاء العادى والقضاء الادارى، اذ قررت هذه المحكمة فى ١٨٧٣/٢/٨

اختصاص القضاء الإداري بنظر دعوى التعويض التي يقيمها المضرور ضد الدولة متى ثبت أن المرفق العام هو مصدر الضرر ، كما قررت بأن المسؤولية عن تعويض هذا الضرر ، إنما تحكمها قواعد القانون الإداري دون قواعد القانون الخاص .

وتتلخص وقائع هذا النزاع في أن طفلا يدعى بلانكو أصابته إحدى العربات التي كانت تعمل بين بناءين تابعين لأحد مصانع الدخان ، وعندما أقام والد هذا الطفل دعواه بطلب التعويض عن هذا الضرر ، ثار الخلاف فيما إذا كان القضاء الإداري أو القضاء العادي هو المختص بنظر النزاع ، وقد فصلت محكمة التنازع في هذه المسألة وفقا لما تقدم .

ومنذ أن أصدرت محكمة التنازع حكمها المشار إليه ، شاطرها مجلس الدولة الفرنسي الرأي ، مقررًا بدوره اختصاص القضاء الإداري بنظر الأعمال المتعلقة بالمرافق العامة . ومضيفا إلى هذا المبدأ قيدا هاما مؤداه ، أنه إذا عدلت الإدارة - عند ادارتها للمرفق - عن استعمال أساليب القانون العام ، واستعملت بدلا منها أساليب القانون الخاص المتكافئة مع ما يجرى عليه الأفراد في معاملاتهم الخاصة فإن الاختصاص ينعقد في هذه الحالة للقضاء العادي . كما تطبق على المنازعة أحكام القانون الخاص .

القانون الإداري هو قانون المرافق العامة :

على أن بعض الفقهاء من أنصار نظرية المرفق العام (دوجي وجيز وبوتار) ذهبوا في تقدير أهمية المرافق العامة إلى حد القول بأن كل النظريات والمبادئ التي يقوم عليها القانون الإداري لا تفسرها سوى نظرية المرافق العامة ، وإليها ترد قواعده فالمركز التنظيمي الذي يخضع له الموظفون العموميون ، وقابليته للتعديل في كل وقت . تبرره الاحتياجات المتطورة للمرافق التي يعملون بها وضرورة انتظامها كما أن هذا الاعتبار هو الذي يمنع ترتيب حقوق ارتفاق على المرافق العامة ، كذلك فإن القواعد الاستثنائية التي تتمتع بها الأموال العامة وأهمها عدم جواز التصرف فيها أو تملكها بالتقادم . لا يفسرها سوى كون هذه الأموال مخصصة لمنفعة عامة ، أي لإشباع حاجات جماعية ومن ناحية

أخرى فإن الأحكام التى تنفرد بها العقود الادارية مردها الى الرابطة الوثيقة بين هذه العقود والمرافق العامة التى أبرمت لصالحها ولضمان انتظامها .

نقد نظرية المرفق العام :

وقد وجهت الى نظرية المرفق العام الانتقادات الآتية :

(١) أن مدلول المرافق العامة لم يعد يتمتع بنفس الوضوح والتحديد الذى سهل الاعتماد عليها فى أول الأمر كمعيار محدد لمجال القانون الادارى ، فقد كان التعريف بالمرفق العام قائما فى أول الأمر على أساس عنصرين ، أولهما العنصر المادى ويتمثل فى وجود مشروع - أى نشاط غايته اشباع حاجات عامة - ثانيهما العنصر العضوى ويتمثل فى أن الدولة أو أحد الأشخاص المعنوية العامة هى التى تدير هذا المشروع .

وهذا العنصر العضوى هو الذى أضفى على المرافق العامة الوضوح الذى يلزمها لأنه استبعد من نطاقها كل المشروعات التى لا تديرها الدولة ولو قصد بها اشباع حاجات عامة ، غير أن القضاء الادارى فى تطوره الراهن ، لم يلتزم بهذا المدلول دائما ، فآقر بوجود مرافق عامة لايتوافر بالنسبة اليها العنصر العضوى كما هو الأمر بالنسبة الى المرافق العامة النقابية أو المهنية ، بل ان القضاء الادارى غالى فى الاعتماد بالعنصر المادى كمعيار لتحديد المرافق العامة ، وقرر بأن صفة المرفق العام يمكن أن تثبت فى بعض الحالات التى يكون فيها المشروع الخاص قائما بعمل وثيق الصلة بالمنفعة العامة ومرتبطة بها ارتباطا مباشرا .

وازاء هذا التطور الذى آلت إليه المرافق العامة . فقد تميعت حدودها ، وزال وضوحها الأول ، وذهبت آراء فى الفقه الى أنه لم يعد من الممكن اقامة اختصاص القضاء الادارى عليها وربطه بها .

(ب) بل انه حتى بالنسبة الى الفقهاء الذين يسلمون بأهمية

المرافق العامة ، ودورها فى بناء قواعد القانون الادارى الا أنهم يقررون بأن من الصعب الاعتماد عليها كمعيار قاطع يستوعب كل ما يدخل فى نطاق القانون الادارى من مسائل وذلك لما يأتى :

١ - أن المرافق التجارية والصناعية التى تزايد عددها عقب الحرب العالمية الثانية والتى أدت حركة التأمين الى انشاء غالبيتها ، لا تخضع لقواعد القانون الادارى اذ تعمل هذه المرافق عادة على النهوض بالأغراض المقصودة منهما بغير اللجوء الى امتيازات السلطة العامة ووفقا للشروط والأوضاع التى يدير بها الأفراد المشروع الخاص ، بمراعاة الأساليب التجارية والصناعية ، وقد أدى ذلك بالقضاء الى تقرير عدم اختصاصه - فى الأصل - بنظر المنازعات المتصلة بأداء هذه المرافق لوظيفتها وبوجه خاص فى مجال علاقة هذه المرافق بالمنتفعين من خدماتها .

٢ - وحتى بالنسبة الى المرافق الادارية البحتة كمرفق التعليم ، فان القضاء الادارى لم يطبق قواعد القانون الادارى على جميع جوانب نشاطها ، الا حيث تتبع فى ادارتها وسائل القانون العام ، أما حين تعدل الادارة بارادتها عن استعمال وسائل هذا القانون فى بعض جوانب نشاطها ، كما لو أبرمت عقودا تلتزم فيها شروط القانون الخاص وأوضاعه ، فان قواعد القانون الخاص - لا الادارى - هى التى تطبق على هذه العقود ، كما أن القضاء العادى هو الذى يختص بنظرها وذلك بالرغم من تعلقها بمرفق عام .

(ج) وأخيرا يقول جانب من الفقهاء بأن بعض قواعد القانون الادارى ، وان كان القضاء قد فسرهما بالاستناد الى نظرية المرافق العامة (كقابلية الاوضاع الوظيفية للتعديل والتبديل وفقا لاحتياجات المرافق العامة التى يعمل بها الموظفون العامون) الا أن أحكام القضاء تقطع بأن معيار المرفق العام ليس هو الأساس الوحيد الذى ترد اليه كل نظريات القانون الادارى ومبادئه . والدليل على ذلك أنه عندما تصدى القضاء الادارى لوضع المعيار الفاصل بين العقود الادارية الخاضعة للقانون الادارى وبين عقود الادارة المالية الخاضعة للقانون الخاص ، فان المعيار القاطع فى هذا التمييز لم يكن هو اتصال هذه العقود بالمرافق العامة أو

عدم اتصالها ، بل قام هذا المعيار على أساس التمييز بين العقود تبعا للشروط التى تتضمنها ، فحيث يتضمن العقد شروطا غير مألوفة ولا مقابل لها فى القانون الخاص فاننا نكون بصدد عقد ادارى افصححت فيه الادارة عن نيّتها فى الاخذ بأسلوب القانون العام ، أما حيث تنزل الادارة فيما تبرمه من عقود منزلة الافراد بان تضمن العقد الذى تبرمه شروطا من نوع الشروط المألوفة فى القانون الخاص ، فإن العقد يكون مدنيا .

على أن الانتقادات التى وجهت لنظرية المرفق العام لم تؤد الى هدمها أو الى اعراض القضاء عنها بصفة نهائية ، فمزال مجلس الدولة يردد هذا المعيار فى قضائه ، كذلك فإن الفقه بوجه عام مزال على وفائه لتلك النظرية ، وإن كان قد أقر بأن من أنواع النشاط المرفقى ما يخضع للقانون الخاص .



المبادئ المتعلقة بكيفية توزيع الاختصاصات الادارية

بين أجهزة الدولة المختلفة

لا تسير الحكومات فى نظمها الادارية على نسق واحد ، فبينما تنجه بعض الدول الى الاخذ بنظام المركزية بمعنى قيام جهاز حكومى موحد يتولى كافة الاختصاصات الادارية ، نرى أن بعض الدول تأخذ بنظام اللامركزية بمعنى أن توزيع اختصاصات الادارة بين جهاز الحكومة الرئيسى وهو الوزارة عادة ، وبين أجهزة أخرى تتمتع بالاستقلال الى حدود تختلف باختلاف الأنظمة ، وهذا الاتجاه الأخير هو السائد فى الادارة الحديثة .

ويقتضى الحديث عن المبادئ التى تحكم توزيع الاختصاصات بين أجهزة الادارة ، أن نعرض لما يأتى :

١ - بيان الوضع القانونى للدولة باعتبارها شخصا معنويا من اشخاص القانون العام ، والوضع القانونى للتقسيمات الادارية فى الدولة وما اذا كانت تعتبر فروعا لشخص واحد هو الدولة أو تتمتع كلها أو بعضها بالشخصية المعنوية أيضا .

وهذا يستدعى الحديث عن الشخصية المعنوية بصفة عامة ، وعلى اشخاص القانون العام بعد ذلك .

٢ - المركزية الادارية .

٣ - اللامركزية الادارية .

٤ - عدم التركيز الادارى .

١ - نظرية الشخصية المعنوية

الشخص فى نظر القانون ، هو كل كائن تتوافر فيه الصلاحية
لوجوب الحقوق له أو عليه .

والأشخاص نوعان : أشخاص طبيعية ، وأشخاص اعتبارية أو
معنوية .

الأشخاص الطبيعية :

أما الشخص الطبيعى فهو الانسان ، ووفقا لحكم المادة ٢٩ من
انقانون المدنى تبدأ شخصية الانسان بتمام ولادته حيا وتنتهى بموته ،
بل ان شخصية الانسان تثبت أيضا قبل الولادة كما هو الامر بالنسبة
للحمل المستكن ، فإذا ولد الجنين حيا ثبتت له الشخصية القانونية الى
وقت الحمل به .

الشخص المعنوى :

على أن الشخصية القانونية وان استوعبت كل شخص طبيعى ،
الا أنها غير مقصورة عليه ، اذ ليس من الضرورى حتى يتمتع السكان
بالشخصية القانونية ، ان يتمثل فى تكوينه ومقوماته مع الشخص
الطبيعى ، بل من الممكن أن تثبت الشخصية القانونية لكائن من خلق
الانسان - ولخدمته ، كما هو الامر فى الشركات والجمعيات اذ تتمتع
هذه المنظمات - شأنها فى ذلك شأن الانسان - بوجود حقيقى يفرضه
دورها فى الحياة الاجتماعية ، واذ يتدخل المشرع لاضفاء الشخصية
القانونية عليها فان هذا الوجود الحقيقى ينقلب الى وجود قانونى ،
وعندئذ تكون بصدد شخص اعتبارى أو معنوى له كيانه المستقل عن الأفراد
الأعضاء المكونين له ، وبالتالي له القدرة على أن يتمتع بالحقوق
ويتحمل بالالتزامات .

وقد نشأت نظرية الشخصية المعنوية فى أول الامر فى نطاق
القانون الخاص وعندما تبين أن من الأعمال ما تقصر عنها ديانة الفرد

أو امكانياته المالية ولكن هذه الأعمال تكون أدعى الى التحقيق لو تعاون الفرد مع غيره ومنضما اليه سواء بالجهد أو المال أو كليهما معا ، وقد أخذ التعاون أشكالا متعددة أهمها الجمعيات والشركات ، ووجدت الدولة أن منحها الشخصية المعنوية هو الذى يضمن مواصلتها لرسالتها على مر الأجيال المتعاقبة وبامكانيات غير محدودة ، لأن هذه الشخصية هي التي تكفل استقلالها - بأموالها وكل ما يتعلق بشئونها - عن الأفراد المكونين لها أو المنتفعين من خدماتها .

بعض الفروق الأساسية بين الشخص الطبيعي والشخص المعنوي :

١ - أن الشخصية القانونية ، وإن ثبتت لكل إنسان ، ووفقا لحكم المادة ٢٨ من القانون المدني بناء على واقعة مادية هي تمام ولادته حيا إلا أن الإقرار بالشخصية المعنوية لهيئة أو منظمة ما لا يكون إلا بناء على تدخل من المشرع ، ويعد تقديره لمختلف الظروف المتصلة بتكوينها والأغراض التي تتوخاها .

٢ - أن الشخص المعنوي ، وإن تمتع بالشخصية القانونية كالشخص الطبيعي إلا أن اختلافهما من حيث مقومات وعناصر تكوين كل منهما ، يقتضى ألا تسند إلى الشخص المعنوي ، الحقوق والالتزامات الملزمة لصفة الإنسان .

وقد نصت على هذا الحكم المادة ٥٣ (١) من القانون المدني بقولها « يتمتع الشخص الاعتباري بجميع الحقوق إلا ما كان ملزما منها لصفة الإنسان الطبيعية وذلك في الحدود التي يقررها القانون » .

وهذا الحكم بدهي ، إذ لا يعقل أن يتمتع الشخص المعنوي بالتزامات وحقوق الأسرة ، ولا أن تسند إليه الحقوق المترتبة على القرابة ولو كانت حقوقا مالية كالارث ولا أن يطلب منه أداء الخدمة الوطنية ، ولا أن يطلب مباشرة الحقوق السياسية أو اعتناق عقيدة دينية .

٣ - الأصل في الشخص الطبيعي ، أنه غير مقيد فيما يتمتع به من حقوق أو يتحمل به من التزامات - بضرورة اتساقها مع غرض واحد بعينه أو مجموعة من الأغراض المحددة سلفا بل أن كل الأغراض مباحة

(١٥ - نظم الحكم والادارة)

ومطروقة له دون حصر أو قيد بشرط أن تكون غير متعارضة مع حكم القانون ، والأمر على نقيض ذلك بالنسبة الى الشخص المعنوى اذ يقيد مبدأ « التخصص بغرض معين » ومؤدى هذا المبدأ أن كل شخص معنوى ملزم قانونا بأن يوجه كل نشاطه فى نطاق الغرض الذى أنشئ من أجله ، وأن يقصر جهوده عليه ، وعلة ذلك أن المشرع ما تدخل بتقرير الشخصية القانونية له الا لمعاونته على ذلك الغرض الذى كان محل اعتباره عند انشائه .

٤ - لكل شخص معنوى نائب يعبر عن ارادته ، ويقوم بتمثيله والعمل باسمه ولحسابه ، وقد نصت على هذا الحكم المادة ٥٣ من القانون المدنى ، أما الشخص الطبيعى ، فإن بوسعه أن يباشر - أصالة هذا التعبير .

٥ - ان كل شخص طبيعى وان انتهت بالوفاء شخصيته القانونية ، الا أن الشخص المعنوى يزول وجوده القانونى لأسباب أخرى متعددة منها (أ) انتهاء الأجل المحدد له فى سند انشائه أو نظامه (ب) استنفاد الغرض الذى وجد من أجله (ج) بالحل الاختيارى ويقع ذلك عادة بإجماع أعضائه أو بقرار من غالبيتهم ووفقا للأوضاع المبينة بنظامه (د) وقد يكون الحل اجباريا بمقتضى النظام العام والآداب (هـ) وقد يكون انقضاء الشخص المعنوى بادماجه ضمن هيئة أخرى مماثلة له فى الغرض .

أنواع الأشخاص المعنوية

تنقسم الأشخاص المعنوية إلى نوعين :

١ - أشخاص معنوية خاصة ، من أهمها الشركات والجمعيات والمؤسسات الخاصة . وهذه تخضع جميعها - في الأصل - لقواعد القانون الخاص ، وبالتالي لا تعتبر أموالها أموالا عامة ، ولا يمنحها المشرع عادة امتيازات السلطة العامة إلا لمبررات جوهريّة ، كما هو الأمر في أنواع بذاتها من الجمعيات ترى الدولة معاملتها معاملة خاصة رعاية لأغراضها ، كذلك فإن العاملين لدى تلك الأشخاص لا يعتبرون من الموظفين العامين . بل يخضعون لقانون عقد العمل .

٢ - أشخاص معنوية عامة - وهي التي نتناولها بالدراسة - وأهمها الدولة والمحافظات والمدن والقرى . والأصل في هذه الأشخاص أنها تخضع لقواعد القانون العام ، وتتمتع بامتيازاته بدرجات متفاوتة فيما بينها ، فالدولة لها أعلى الحقوق وهي تباشرها على امتداد اقليمها كله ، كما أنها تستمد من سيادتها عليه ، رقابتها على جميع الأشخاص المعنوية عامة أو خاصة .



١ - أنواع الأشخاص المعنوية العامة

(الدولة وفروعها)

نصت المادة ٥٢ من القانون المدنى على ما يلى :

الأشخاص الاعتبارية (المعنوية) هى :

١ - « الدولة وكذلك المديریات (المحافظات) والمدن والقرى »
بالشروط التى يحددها القانون . « والادارات والمصالح وغيرها من
المنشآت العامة التى يمنحها القانون شخصية اعتبارية » .

ويبين من هذا النص ، أن الأشخاص المعنوية العامة يمكن ردها الى
نوعين أساسيين هما :

١ - الأشخاص العامة الاقليمية وهى الدولة والمحافظات والمدن
والقرى .

٢ - الأشخاص العامة المرفقية او المصلحية وهى التى عبر عنها
القانون المدنى بقوله « الادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة
التى يمنحها القانون شخصية اعتبارية » .

اولا - الأشخاص المعنوية العامة الاقليمية

هى الدولة والمحافظات والمدن والقرى .

ويرجع وصفها بالاقليمية الى أن لكل منها دائرة اقليمية تباشر
اختصاصها فى مجالها ، ولا تتعداها وفى نطاق هذه الدائرة الاقليمية ،
يتولى الشخص المعنوى - الذى أسند اليه - أمرها - ادارة كل المرافق
العامة القائمة فيها ، وإنشاء ما يراه ضروريا منها للنهوض باحتياجاتها
وعلى ذلك لا ينحصر اختصاص الأشخاص العامة الاقليمية فى ادارة
مرافق معين أو أنواع بذاتها من المرافق العامة ، بل لها فى الأصل
أن تنهض - وفى حدود النطاق الاقليمى لكل منها - بتنظيم وإدارة

المرافق العامة التى تكفل اشباع الاحتياجات العامة للمواطنين الموجودين داخل هذا النطاق .

(الدولة)

هى أهم الأشخاص المعنوية العامة ، وشخصيتها ركن من أركان وجودها . باقية أبدا بغض النظر عن أشكال الحكومات التى قد تتعاقب عليها ، الا اذا أصابها الفناء بزوال عنصر من العناصر المكونة لها كإقليمها أو شعبها . ومنها تتفرع كل الأشخاص العامة الإقليمية من محافظات ومراكز ومدن وأحياء وقرى ، وبالتالي فان للدولة أن تمارس كل اختصاصاتها على إقليمها عدا ما خص به المشرع المحافظات والمدن الأخرى من أعمال فى دوائرها الإقليمية .

المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى

عبر التشريع الوضعى المصرى عن المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى « بوحدات الحكم المحلى » لكل منها الشخصية الاعتبارية (م ١ من قانون الحكم المحلى الصادر بالقانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ المعدل بالقانون رقم ٥٠ لسنة ١٩٨١) .

وعندما صدر قانون الادارة المحلية (القانون رقم ١٢٤/١٩٦٠) نص فى مادته الأولى على أن « تقسم جمهورية مصر العربية - بقرار من رئيس الجمهورية - الى وحدات ادارية هى المحافظات والمدن والقرى ، ويكون لكل منها الشخصية المعنوية » وقد أضاف اليها القانون رقم ٥٢ لسنة ١٩٧٥ والقانون ٤٣ لسنة ١٩٧٩ المراكز والأحياء عدا ما ذكره من وحدات ادارية الى « وحدات الحكم المحلى » .

ويبين من الاطلاع على القانون ما يلى :

(١) أن القانون لم يقتصر على تقرير الشخصية المعنوية لكل من المحافظات والمراكز والمدن والأحياء والقرى ، بل حرص القانون على

بيان الجهة المختصة بتحديد النطاق الاقليمي لكل منها ، فقد نصت الفقرة الثانية من المادة الاولى من هذا القانون على أن يحدد نطاق المحافظات بقرار من رئيس الجمهورية ، ونطاق المراكز والمدن والاحياء والقرى بقرار من الوزير المختص بعد موافقة المجلس المحلى للمحافظة .

(ب) أن لكل وحدة أن تباشر « داخل الدوائر الاقليمية المحددة لها » كل الأعمال والمرافق ذات الطابع المحلى التى تعود بالنفع العام عليها ويشمل ذلك المرافق الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والثقافية والصحية ومرافق التنظيم والمياه والانارة والانشاء والتعمير والوسائل المحلية للنقل العام . ولها أن تنشئ وتدير « فى دوائر اختصاصها » بالذات أو بالواسطة ، الأعمال والمؤسسات التى تراها كفيلة بتنفيذ اختصاصاتها .

(ج) ومع أن الأصل هو انفراد الوحدات الادارية بمباشرة الأعمال وإدارة المرافق العامة الواقعة فى نطاق دوائرها الاقليمية ، الا أن هناك أنواعا من المرافق تديرها الدولة عادة وتنظمها ولو فى نطاق المحافظات والمدن والقرى - أى أنها تديرها وتنظمها على الصعيد القومى ، وهذه هى المرافق القومية التى تهيم عليها الدولة فى جميع أجزاء اقليمها ، ومثالها مرفق القضاء والدفاع والبوليس .

★ ★ ★

ثانيا - الاشخاص المعنوية العامة «المرفقية» أو المصلحية

أشارت الى هذا النوع من الاشخاص المادة ٥٢ من القانون المدني بقولها (.. الادارات والمصالح وغيرها من المنشآت العامة التي يمنحها القانون شخصية اعتبارية (معنوية) .

وعلة وصف هذه الاشخاص بالمرفقية ، أن نشاطها قاصر على ادارة مرفق بذاته ، أو عدد من المرافق المحدودة المتكاملة الغرض في الغالب أي أن اختصاصها نوعي أو موضوعي وذلك على نقيض الأمر بالنسبة الى الأشخاص العامة الاقليمية ، إذ القاعدة في اختصاصها أنه مكاني .

وهذه الأشخاص العامة المرفقية هي التي اصطلح الآن على تسميتها بالمؤسسات العامة ، والهيئات العامة ، والقاعدة هي أن لكل منها الشخصية المعنوية المستقلة ، مما يؤدي الى استقلالها بادارة المرفق الذي تقوم عليه .

وقد كانت الاشخاص المرفقية محدودة من قبل وقاصرة على ادارة المرافق الادارية البحتة كمرفق التعليم الجامعي ، ولكنها امتدت الآن الى مجال الاقتصاد بعد أن ازداد تدخل الدولة وواجهت مشاكل التنمية التي لا سبيل الى حلها الا بتوجيه الاقتصاد واخضاعه لسيطرتها ، فوجدت الى جانب المرافق الادارية المرافق الاقتصادية (الصناعية والتجارية) وعهدت الدولة بادارة غالبيتها الى المؤسسات العامة والهيئات العامة وشركات القطاع العام ، ومع منحها قدرا غير قليل من الاستقلال المالي والاداري لتتحلل من الأساليب الادارية او الحكومية ، ولتطبق على هذه المرافق أساليب ادارة المشروع الخاص ، ولتنتهي لها بالتالي فرصة أوسع لتحقيق أغراضها ، (راجع القانون رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٩ وتعديلاته) .

ما يميزها عن الأشخاص العامة الاقليمية :

١ - الأصل أن اختصاص كل شخص مرفقى قاصر على الأعمال المتعلقة بالمرفق العام الذى أنشئ من أجله ، ولا يجوز له بالتالى أن يتولى سواه ، ولا أن يزاوّل أعمالا تتنافى مع الغرض الذى يتوخاه المرفق ، فالجامعات المصرية لا يجوز لها أن تزاوّل غير التعليم الجامعى ، ولا أن تقبل وصايا أو تبرعات محملة بشروط تتعارض مع هذا الغرض ، أما الأشخاص الاقليمية ، فأنها غير مقيدة الا بالحدود المكانية لنطاقها الاقليمى ، ولها فى داخل هذا النطاق أن تزاوّل كل الأعمال وتدير كل المرافق وأن تتغيا بكل منها غرضا يختلف عن الآخر على أن يكون رائدها فى النهاية اشباع الحاجات العامة بكل صورها وضروبها .

٢ - الأصل فى المرافق التى تديرها الأشخاص الاقليمية - عدا الدولة - أنها مرافق اقليمية أو محلية ، لوقوعها داخل النطاق الاقليمى لكل منها وتعلقها بالاحتياجات المحلية . أما الأشخاص المرفقية ، فإن منها (١) ما يتولى ادارة مرفق قومى ينسحب نشاطه الى الأقاليم كلها ، كمرفق الاذاعة والتعليم الجامعى ، ولذلك استقر الفقه على القول بأن الجامعات المصرية لا تعدو كونها من المؤسسات العامة القومية ، لأنها تباشر المسائل المتصلة بالتعليم الجامعى على امتداد الدولة كله .

(١) وعلى ذلك فإن المرافق القومية قد تكون مدارة مباشرة بواسطة الدولة كمرفق الدفاع والقضاء ، وقد تعهد الدولة بإدارة بعض المرافق العامة القومية الى المؤسسات العامة القومية كمرفق التعليم الجامعى .

الاتجاهات المختلفة لتوزيع الاختصاصات

يرتبط موضوع التنظيم الإداري في كل الدول بأوضاعها السياسية والاجتماعية بل هو انعكاس دقيق لها ، فالدولة التي استقرت أوضاعها السياسية واستقام بناؤها الاجتماعي تميل عادة الى التوسع في الأخذ بالأساليب الديمقراطية ، وتوزيع أعباء الوظيفة الادارية بالتالى بين الحكومة المركزية من ناحية ، وبين الهيئات المحلية من ناحية أخرى لما يؤدي اليه هذا التوزيع من مزايا عديدة أهمها تأكيد الأسلوب الديمقراطي عن طريق إسهام الأفراد في إدارة المرافق العامة على المستوى المحلي . (وهذه هي اللامركزية الادارية) .

أما الدول التي لازالت في بدء نشأتها ، فإن الخدمات فيها لا تكون عادة قد بلغت ذلك القدر من التنوع والتعدد الذي بلغته في الدول النامية بل ان ما يكون مطلوبا من هذه الخدمات يحتل أهمية مماثلة لواجب هذه الدول النامية في العمل على دعم كيائها الداخلي والخارجي لمواجهة الأخطار التي تهدد وجودها ، ولذلك تميل أغلب هذه الدول الى دعم السلطة المركزية عن طريق قصر مظاهر الوظيفة الادارية عليها وحدها (وهذه هي المركزية الادارية) .

وعلى ذلك ، فإن المركزية واللامركزية هما صور التنظيم الإداري في الدول الحديثة ، وكل دولة مطالبة بأن تضع ظروفها السياسية والاجتماعية موضع الاعتبار عند الأخذ بأيهما ، حتى يظل التنظيم الإداري فيها معبرا عن احتياجاتها الفعلية .

أولا : المركزية الادارية

تقوم المركزية الادارية على الأسس الاتية :-

(١) وحدة السلطة الادارية :

ترجع هذه الوحدة الى انفراد الحكومة المركزية ، وقيامها دون غيرها بمباشرة كل الأعمال الداخلية فى نطاق الوظيفة الادارية .
ويتفرع عن ذلك أن السلطة المركزية وحدها هى التى تتولى - عن طريق ممثليها فى العاصمة - ادارة كل المرافق القائمة فى الدولة ، وعلى امتداد اقليمها بتمامه ، وسواء كانت تلك المرافق قومية أو محلية .

ومع أن الحكومة المركزية وحدها قد توفد بعض العاملين لديها لمباشرة أعمال المرافق الاقليمية الا أن السلطة الادارية تظل بالرغم من ذلك موحدة ، اذ يظل هؤلاء العمال خاضعين لها خضوعا مباشرا ، ومنها يتلقون الاوامر والتوجيهات المتعلقة بالعمل ، كما يكونون مسئولين أمامها عن حسن تنفيذها .

(ب) التبعية المتدرجة :

ويقصد بذلك أن موظفى الحكومة المركزية موزعون فيما يتعلق بمباشرة أعمال وظائفهم على درجات متصاعدة بحيث يخضع كل موظف لمن يعلوه فى الدرجة حتى تصل فى النهاية الى الوزير الذى يخضع له كل العاملين فى وزارته باعتباره الرئيس الأعلى لها .

(ج) السلطة الرئاسية :

وبناء على التبعية المشار اليها ، فإن الموظف الأقل درجة يكون فى وضع يخضع فيه لمن يعلوه، وهذه هى السلطة الرئاسية التى تتناول شخص المرعوس وأعماله ، اذ يملك الرئيس تكليفه بالأعمال التى يراها ومراقبته فى تنفيذها ، ومجازاته عن الاهمال فيها ، واجازة مايراه صوابا منها ، وذلك كله ما لم يكن المشرع قد خول المرعوس سلطة الانفراد باصدار قرارات بذاتها ودون تعقيب من الرئيس .

وعلى ذلك ، فإن السلطة الرئاسية - فى ظل المركزية الادارية -
أصل مفترض قانونا الا اذا قيدها المشرع صراحة .

مزايا المركزية الادارية :

يرى أنصار المركزية أن لها مزايا عديدة أهمها :

(١) دعم هيئة الحكومة وتثبيت سلطتها ونشر نفوذها وتقويته
داخل الحدود وخارجها ، وهو أمر بالغ الأهمية خصوصا فى الدول
حديثه النشأة اذ تعد المركزية ظاهرة تلايس تكوينها .

(٢) يؤدى تولى الحكومة المركزية للمرافق العامة ، الى افادة
المواطنين من خدماتها دون تمييز ، كما يكفل تزويد هذه المرافق
بالامكانيات المالية والخبرات الفنية العالية المتاحة فى العاصمة ، كذلك
فانه يضمن توزيع الأعباء التى تتطلبها المرافق العامة على سكان الدولة
بطريقة عادلة ، ولو لم تلحق أجزاء من اقليمها فائدة مباشرة .

(٣) توحيد النظم الادارية فى الدولة ، أو على الأقل تكفل
التجانس بينها ، لأنها تنبثق جميعا من مصدر واحد هو السلطة المركزية
مما يسهل على المواطنين والموظفين الإحاطة بتلك النظم وتنفيذها
بدقة .

(٤) وأخيرا قيل بأنها تؤدى الى الاقتصاد فى النفقات التى غالبا
ما تسرف فيها الهيئات المحلية .

ثانيا : اللامركزية الادارية

وعلى نقيض المركزية الادارية التى تقوم على أساس حصر أعباء الوظيفة فى يد جهة واحدة هى الحكومة المركزية ، فإن اللامركزية الادارية تقوم على أساس توزيع أعباء هذه الوظيفة بين الحكومة المركزية من ناحية ، وبين هيئات محلية وبحيث تخضع هذه الهيئات - فى ممارستها لما أسند اليها من أعباء الوظيفة الادارية لنوع من رقابة الدولة هو (الوصاية الادارية) .

وهذه الهيئات المحلية هى التى اصطلح على تسميتها « بهيئات الحكم المحلى » .

أركان اللامركزية الادارية :

١ - وجود مصالح محلية : ترى الدولة أنها بلغت قدرا من الاهمية يبرر ادارتها والاشراف عليها بواسطة هيئات محلية تكون أكثر اتصالا بها ، وأقدر على التعرف على المشاكل المتعلقة بها . فليس من المفيد ، ود هو من الضرورى . أن تتولى الدولة ادارة ذل المرافق حتى ما كان منها ذا طابع محلى كمرافق توزيع المياه والاضاءة ، بل من الأفضل دائما أن تناط ادارة هذه المرافق المحلية بهيئات تكون أعرف بها ، وأقدر على النهوض بمتطلباتها ، وحتى تتفرغ الحكومة المركزية لما يواجهها من مشاكل على الصعيد القومى .

تحديد المصالح المحلية التى يعهد بها الى الهيئات المحلية ، عمل يتولاه المشرع ، وقد يتضمن الدستور توجيهات عامة للمشرع فى هذه الخصوص ، ومن قبيل ذلك ، ما نصت عليه المادة (١٥١) من الدستور السابق الصادر فى ١٩٦٤/٣/٢٤ اذ يقول : « تختص الهيئات الممثلة للوحدات الادارية » بكل ما يهم الوحدات التى تمثلها ، ولها أن تنشئ وتدير المرافق والمشروعات الاقتصادية والاجتماعية والصحية « ذلك على الوجه المبين فى القانون » وقد يحيل الدستور احالة كاملة على التشريع العادى فى تحديد الاختصاصات (م ٢٦٣ من دستور سنة ١٩٧١) .

ويبين من ذلك ، أن القانون - أى المشرع الوضعى - هو الذى

يتولى بيان المصالح المحلية التى يعهد بها الى هيئات الحكم المحلى فاذا ما حددها المشرع ، امتنع على الحكومة المركزية الانتقاص منها . ووجب على هيئات الحكم المحلى أن تلتزم دائرة الاختصاص المحدد لها .

٢ - أن يعهد بالاشراف على هذه المصالح المحلية الى هيئات منتخبة :

وهذا الركن من أبرز خصائص اللامركزية الادارية ، اذ لا يكفى لقيامها أن تكون بصدد مصالح محلية ، بل يجب أن يتولى ادارتها والاشراف عليها من يعينهم أمرها من أبناء الاقليم . ولما كان من المستحيل أن يتولى كل أبناء الاقليم اعباء الادارة المباشرة للمرافق المحلية ، فانهم ينيبون عنهم - وعن طريق الانتخاب - من يرون فيه الكفاية من أبناء الاقليم ، ومن ثم كان الانتخاب هو الطريقة الأساسية التى يتم عن طريقها تكوين المجالس الممثلة للهيئات المحلية .

ومع أن الدساتير المتعاقبة فى مصر « وكذلك التشريعات » قد أجازت فى الماضى للحكومة المركزية ، تعيين بعض أعضاء هذه المجالس لتزويدها بالخبرة الفنية التى يقتضيها النهوض بالمرافق المحلية ، إلا أن التعيين كان دائما هو الاستثناء ، وظل الانتخاب هو الأصل الواجب الاتباع ، واحتفظت هذه المجالس بالتالى ببنائها الطبيعى المنبثق عن متطلبات الحكم ، اذ ظلت الأغلبية العددية للعناصر المنتخبة ، وأخيرا استقر الوضع الدستورى والقانون على تشكيل المجالس المحلية كلها بالانتخاب (١٦٢ من دستور سنة ١٩٧١ ، والقانون ٥٢ لسنة ١٩٧٥ والقانون ٤٣ لسنة ١٩٧٩) .

٣ - استقلال الهيئات المحلية فى ممارسة اختصاصاتها :

ومتى كان الأصل فى هذا الأسلوب من التنظيم الادارى أنه يقوم فى جوهره على أساس توزيع أعباء الوظيفة الادارية بين الحكومة المركزية من ناحية ، والهيئات المحلية من ناحية أخرى ، فإن من الطبيعى أن تستقل الهيئات المحلية بما تباشره من أعمال عهد بها اليها المشرع الوضعى .

الرقابة والوصاية الادارية :

على أن هذا الاستقلال . وان كفه المشرع للهيئات المحلية ، الا أنه لا يقطع الصلة تماما بينها وبين الحكومة المركزية ، ولا يمنع بالتالى من فرض الرقابة أو الوصاية الادارية ، وهى رقابة تختلف حدودها من دولة الى أخرى ، ففي بعضها - كالمملكة المتحدة - يتولى البرلمان والقضاء الرقابة على الهيئات المحلية ، أما البرلمان فقلما انتقص من استقلال الهيئات المدلية أو حد من حرياتهما فى العمل ، أما دور القضاء فمرتبط بطبيعة الحال بما يرفع اليه من الدعاوى ، وقد أدى ذلك كله الى تزايد درجة الاستقلال الذى تتمتع به الهيئات فى مواجهة الحكومة المركزية ، وتضاعل دور الحكومة فى الرقابة بالتالى، ومع ذلك فقد تمكنت حكومة المملكة المتحدة من أن تفرض على الهيئات المحلية رقابة ذات شأن ، وذلك عن طريق التقارير السنوية التى تقدمها للبرلمان عن أعمالها ، اذ يعتمد البرلمان على هذه التقارير فى تقدير المعونات التى يمنحها للهيئات المحلية لمعاونتها على النهوض بأعبائها ، فاذا كانت التقارير عن أعمالها غير مرضية حرّمها البرلمان من الاعانة أو خفضها .

أما فى مصر ، فإن الدور الفعال فى الرقابة تتولاه الحكومة ، ورقابتها على الهيئات المحلية أبعد مدى ، وهى قد تكون رقابة سابقة ويقع ذلك بالنسبة لبعض الأعمال ، عندما ينص المشرع على وجوب الحصول على اذن سابق بشأنها قبل اتمامها وقد تكون الرقابة لاحقة .

اللامركزية وعدم التركيز الادارى

قد تلجأ الحكومة المركزية فى سبيل التخفيف من أعبائها ، الى توسيع اختصاصات بعض موظفيها فى العاصمة أو ممثلها فى الأقاليم عن طريق منحهم سلطة البت فى بعض المسائل دون الرجوع اليها .

وهذا الاسلوب لا يمكن اعتباره لا مركزية ادارية ، بل هو صورة من صور المركزية الادارية توصف عادة (بعدم التركيز الادارى) وعليه فإن السلطة المركزية تظل - فى هذه الحالات - موحدة لا موزعة . ذلك

أن الاستقلال الذى يتمتع به الموظف فى ظل (عدم التركيز الإدارى) ،
ليس باستقلال أصيل كذلك النوع الذى تنطوى عليه اللامركزية الإدارية ،
بل هو استقلال عارض تبقى معه سلطة الوزير قائمة دائمة بحيث إذا أساء
الموظف - الذى عهد اليه البت فى بعض المسائل - التصرف فيما فوض فيه.
أو اختص به من أعمال الوزير أن يوقع عليه الجزاءات المناسبة ، وأن يحل
محلّه من يراه أقدر على البت .

ومهما يكن من أمر ، فإن عدم التركيز الإدارى وإن لم يندرج تحت
اللامركزية الإدارية ، إلا أنه قد يكون خطوة هامة فى سبيل التمهيد لها
وتهيئة الأذهان لتقبل أوضاعها .

القِسْمُ الثَّانِي

النظم الادارية الاسلامية

مقدمة

أوضحنا فيما سبق أن الدولة الإسلامية قد تكونت منذ هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة . وكان الرسول عليه الصلاة والسلام على رأس هذه الدولة الفتية ، ومنه عليه الصلاة والسلام ومن الصحابة الذين اختارهم لإدارة شؤون المجتمع الجديد ، تم تكوين أول جهاز إداري للدولة .

وقد تضمن التشريع الإلهي في القرآن الكريم والسنة المبادئ الرئيسية للحكم والإدارة ، دولة تقوم على الشورى والعدل والمساواة والأخلاق الفاضلة .

وهكذا لم يترك الإسلام سلطة الحاكم مطلقة بغير قيود ، وإنما ألزمه باتباع الأصول الثابتة الواردة في القرآن الكريم والسنة ، يلتزم بها ولا يحيد عنها ، ويجب مراعاتها كقواعد عامة تحكم نشاط الحاكم وجميع الأجهزة الحكومية - هذه الأصول التي تضيف عنصرها ما يعتد به في تكوين الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية ، هذا هو العنصر الروحي الذي يسيطر على جميع تعاليم الإسلام ، ويجعل من الدولة الإسلامية دولة الخير والسلام .

بداية التنظيم الإداري :

وعندما بدأ النبي عليه الصلاة والسلام يرسل إلى القبائل من يعلمها القرآن وأحكام الدين ، فإنه بذلك بدأ في وضع اللبنة الأولى للتنظيم الإداري - واتسع التنظيم حين بدأ يثيب عنه بعض العمال أو الموظفين في بعض المدن أو القبائل الكبيرة في كل من الحجاز واليمن . فقد كان أول نائب له في مكة عتاب بن أسيد وقد خصه بمرتب هو درهم واحد في اليوم ، وأرسل معاذ بن جبل للقضاء بين أهل اليمن ، وهكذا .

ويلاحظ أن التنظيم الإداري قد قام في هذه الفترة وبصفة أساسية على تقسيم العمل بين عمال يختارهم الرسول عليه الصلاة والسلام ،

ويعهد اليهم باختصاصات معينة فمنهم من يكلف بالامامة على المسلمين فى الانحاء والقبائل المختلفة الى جمع الزكاة والصدقات منهم ، ومنهم الكتاب ، وكان للرسول عدد كبير منهم بلغوا اثنين وأربعين من بينهم على ابن ابي طالب وعمر بن العاص وعبد الله بن رواحة ومعاوية وكان لكل كاتب عمله ، فأحدهم للعهود والصلح ، وآخر يكتب الرسائل الى الملوك ورؤساء القبائل ، وكاتب للغنائم وكاتب لأموال الصدقات ، وكاتب يحمل ختم الرسول ، وآخرون للترجمة من وإلى اللغات الفارسية والرومية والقيبطية والحبشية كما عين الرسول قضاة فى الانحاء المختلفة. ومقرئين للقرآن .

وحاصل ذلك أن الاعتماد الأساسى فى إدارة الدولة كان على هؤلاء النخبة من أصحاب رسول الله ومن خيرة المسلمين ، ومنهم المستشارون ، ومنهم المكلفون بوظائف معينة .

كانت تلك بدايات فى التنظيم الإدارى واجهت احتياجات الدولة الناشئة .

ولكن سرعان ما فرضت احتياجات الدولة التى نمت واتسعت بسرعة خارقة ، على القائمين بالأمر أن يضعوا لها النظم الإدارية التى تكفل لها المنعة والقوة ، وتحقق للحاكم والمحكوم الخير والمصلحة .

وقد اتسعت الدولة الاسلامية فى عهد أبى بكر وعمر اتساعا عظيما بعد الفتوح الكثيرة فى العراق وفارس والشام ومصر وغيرها ، فلم يكن بدا من وضع تقسيم إدارى منظم ، وهو ما تحقق بالفعل بصورة واضحة منذ عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، الذى يعتبر بلا جدال من أفاضل التاريخ المشهود لهم بالكفاية الإدارية والسياسية .

ونحن نتناول التقسيمات الإدارية فى الدولة الاسلامية من ناحيتين:

١ - التقسيمات الإدارية الإقليمية ، وهى تقسيم الدولة الى ولايات ومقاطعات تقسيما جغرافيا .

٢ - التقسيمات الإدارية المصلحية ، أى المصالح العامة التى تباشر

انشطة الدولة المختلفة سواء كانت مصالح مركزية تتبع وتخدم الأجهزة المركزية للحكم ، أو مصالح اقليمية ، تخدم وتتبع حكام الأقاليم مثل المحافظين ، وهذه المصالح العامة هي ما يطلق عليها في الادارة الاسلامية أسم الدواوين .

هذان هما المبحثان الرئيسيان في التقسيم الادارى ، وسوف نتبعهما ببحت ثالث يرتبط بهما تمام الارتباط ، وهو المتعلق بعمال الدولة الذين يديرون شئونها ويقومون على رأس هذه الأجهزة الاقليمية أو المصلحية أو يعملون بها .

التقسيمات الادارية الاقليمية

ما أن أستتب الاسلام في شبه الجزيرة العربية حتى بدأ الخليفة الأول أبو بكر باجراء التنظيمات الادارية اللازمة فعمد الى تقسيم الجزيرة الى أقسام تشبه المحافظات فى تقسيماتنا الادارية الحالية وكان عددها اثنتى عشرة ولاية أو عمالة هى :

مكة - المدينة - الطائف - فى الحجاز .

وصنعاء - حضرموت - خولان - زبيد - مرقع - الجند - نجران - جرش (فى اليمن) البحرين .

أما البلاد المفتوحة خارج الجزيرة فقد ترك أمرها للقواد حتى يتم تنظيمها .

وقد أجرى عمر أول تقسيم ادارى على مستوى الدولة الاسلامية المترامية الأطراف .

وقد قسم عمر الدولة الاسلامية من الناحية الادارية الى ثمان ولايات وهى : مكة والمدينة والشام والجزيرة (وهى بلاد ما بين النهرين) ، والبصرة والكوفة ومصر وفلسطين ، وكانت فلسطين فى عهد البيزنطيين ولاية مقسمة الى عشرة مقاطعات ، غير أن عمر بن الخطاب قسمها الى مقاطعتين كبيرتين ، حاضرة الاولى ابله وحاضرة الثانية الرملة ، وجعل لكل مقاطعة منها حاكمها الخاص ، وقسمت مصر ، الى مصر العليا ومصر السفلى ، عرف القسم الأول بالصعيد ، وكان يشتمل على ثمان وعشرين مقاطعة ، وعين حاكما عليه ابن ابي

السرّج ، أما القسم الثّاني فكان يشتمل على خمس عشرة مقاطعة كان يحكمها عمرو بن العاص ، الذي كان فى نفس الوقت والى على مصر كلها . وأبقى الخليفة عمر على الأقسام الادارية التى كانت قائمة فى عهد الدولة الفارسية ، وكانت تلك المقاطعات القديمة هى : فارس وكرمان وخراسان ومكران وسجستان ، وآذر بيجان .

وكان لكل ولاية وال ومقر دائم للحكومة يسمى بدار الامارة . وعندما وجه عمر عمار بن ياسر ليكون واليا على الكوفة ، بعث معه هيئة مدربة يوثق بها تتألف من عشرة أشخاص .

كان لكل مقاطعة حاكمها ويسمى بالعامل ، وقاضيهما الذى يفصل فى افضية المقاطعة على حين يتبع جميع موظفى المقاطعة حاكم الولاية وهو والى ، وكان لكل قسم من الأقسام الفرعية للمقاطعة عامله والهيئة التابعة له .

ولايات الامبراطورية فى عهد الأمويين :

قسمت الامبراطورية الاسلامية فى نهاية العصر الاموى الى أربع عشرة ولاية كبيرة كانت تسمى بالأقاليم ، ولم تكن متساوية فى مساحتها . قسمت كل منها بدورها الى مقاطعات كبيرة تسمى « كور » ومفردها كورة ، ومثال ذلك أن بلاد العرب كلها وهى شبه قارة أكبر من الهند كانت عبارة عن ولاية واحدة أو إقليم ، على حين كانت إسبانيا كلها مقاطعة واحدة ، أو « كورة » وهذه الولايات هى :

أولا : ولاية بلاد العرب :

قسمت ولاية بلاد العرب الى أربع مقاطعات :

١ - الحجاز : وكان يشمل الحجاز كله وسائر المقاطعات الشمالية لكّة وجميع وادى القرى واشتمل على مدن مكة (التى كانت عاصمة المقاطعة) والولايات كذلك والمدينة وتيماء وينبع والطائف وغيرها وبذلك اشتمل على بلاد العرب الشمالية الغربية وجزء من الشمال الشرقى .

٢ - اليمن : واشتملت هذه المقاطعة على بلاد اليمن كلها (التى

تألفت من تهامة اليمن بما فيها عاصمتها زبيد ، ونجد اليمن بما فيها عاصمتها صنعاء (وحضرموت ، ومهرة . واشتملت على المدن الشهيرة وهي صنعاء ، ومارب ، والشجر ، وظفار وغيرها ، وعلى ثغور الحديدية ، ومخا ، وعدن .

٣ - عمان : وكانت مقاطعة صغيرة نسبيا ، اشتملت على الجزء الجنوبي الشرقي من بلاد العرب ، وعاصمتها « صحار » وهي ميناء على بحر العرب .

٤ - هجر : وكانت عاصمة الاحساء ، واشتملت هذه الولاية أيضا على جميع بلاد اليمامة وكانت هجر هي المنطقة التي ضم أغلبها من قبل إلى البحرين .

ثانيا : ولاية العراق :

قسمت ولاية العراق الى ست مقاطعات :

١ - الكوفة : وتشمل المنطقة المحيطة بالكوفة ، بما فيها القادسية وعين التمر .

٢ - البصرة : واشتملت مقاطعة البصرة على الأبله وعبادان بالاضافة الى البصرة .

٣ - واسط : ضمت هذه المقاطعة أيضا فم الصلح .

٤ - المدائن : اشتملت مقاطعة المدائن على المدينة السماه بهذا الاسم ، بالاضافة الى النهروان ، وجلولاء وغيرها .

٥ - حلوان : واشتملت هذه المقاطعة على خانقين ، والسروان كذلك .

٦ - سامراء : واشتملت هذه المقاطعة الى جانب سامراء ، على مدن الكرخ الأنهار ، وهبت ، وتكريت ، وغيرها .

ثالثا : ولاية الجزيرة :

واشتملت على بلاد أشور القديمة ، وهي الاقليم الذي يقع بين نهري دجلة والفرات وتكونت من ثلاث مقاطعات .

رابعاً : ولاية الشام :

واحتوت ست مقاطعات .

خامساً : ولاية مصر :

قسمت مصر الى سبع مقاطعات :

- ١ - الجفار ، التي كانت حاضرتها الفرما .
- ٢ - الجوف : وحاضرتها بلبس .
- ٣ - الاسكندرية : ومعها المنطقة المجاورة لها .
- ٤ - الريف : وكانت العباسية بلدتها الرئيسية .
- ٥ - مقدونية : وحاضرتها الفسطاط .
- ٦ - الصعيد : وكانت أسوان حاضرة هذه المقاطعة .
- ٧ - الواحات .

سادساً : ولاية المغرب :

اشتملت هذه الولاية على شمال أفريقية كلها الى الغرب من مصر ، كما اشتملت أيضا على أسبانيا ، وسر دينية ، وجزر البليار ، وكان بها سبع مقاطعات .

سابعاً : ولاية الشرق :

وتتألف من قسمين كبيرين يفصلهما نهر جيحون أو آمو داريا وسميت المنطقة الخصبة الواقعة الى شرق النهر باسم بلاد ما وراء النهر أو الهيتل والتي يقع الى الغرب باسم خراسان الغربية وقسمت الأولى الى ست مقاطعات ، والثانية الى ثمان .

ثامناً : ولاية الديلم :

ضمت هذه الولايات المنطقة الواقعة الى الجنوب والجنوب الشرقي لبحر (الخزر) قزوین ، وكان لها خمس مقاطعات .

تاسعا : ولاية الرحاب :

وَضُمَّتِ الاقاليم الواقعة الى الجنوب الغربى لبحر قزوين ،
واشتملت على ثلاث مقاطعات .

عاشرا : ولاية الجبال (ميديا القديمة) بلاد فارس :

وتكونت من ثلاث مقاطعات .

أحد عشر : ولاية خوزستان (الأهواز) :

واحتوت على سبع مقاطعات .

الثانية عشرة : ولاية فارس :

وكان بها ست مقاطعات .

الثالثة عشرة : ولاية كرمان :

واحتوت على خمس مقاطعات .

الرابعة عشرة : ولاية السند :

وكان بها خمس مقاطعات .

وقد اتسم النظام الادارى الاسلامى ببعض سمات اللامركزية منذ
البداية .

فكانت نفقات الادارة الاقليمية كلها مستمدة من موارد تلك
المقاطعات فكان ينفق من بيت مال الولاية على الاعمال ذات المنفعة
العامة مثل انشاء الطرق والقنوات والمباني العامة والمساجد والمدارس
وغيرها ، كما كان ينفق على سائر الخدمات الضرورية ، حيثما دعت
الحاجة الى ذلك وكانت قد جرت العادة بأن ضرائب العشور التى كانت
تجبي من عمان ترسل الى بيت المال فى البصرة ، غير أن عمر بن
عبد العزيز أمر بأن تلك العشور يجب أن تبقى فى عمان نفسها ، وأنه
يجب أن توزع على فقراء الولاية نفسها ، كما أمر بأن يبقى خراج
خراسان فى خراسان نفسها ، وينفق منه على حاجات تلك الولاية .

وهناك ظاهرة أخرى هامة : نلاحظها فى الادارة الاموية وهى
فصل الادارة المالية عن الادارة السياسية فكان كل من هاتين الإدارتين -

فى أغلب الاحوال - يباشرهما من قبل الأمير أو الوالى باعتبارهما رئيس الادارة كلها ، وذلك على الرغم من أننا نرى منذ عهد مبكر يرجع الى خلافة عمر بن الخطاب ، عمالا للخراج استقلوا بالاشراف على الشئون المالية فى عدد من الولايات . وقد اتجهت رغبة معاوية الى وجوب الفصل بين هذين الفرعين من فروع الادارة ، فصلا تاما ، وكتب الى عمرو بن العاص فى هذا الصدد . غير أن ذلك القائد المغوار ، والادارى الداهية رفض أن يمكس البقرة بقرنيها ، ويدع لغيره أن يتسولى درها ويفضل ما أبداه معاوية من الصبر والأناة أفلح فى اتمام مقصوده وهو الفصل بين هذين الفرعين من فروع الادارة ، وقد تحقق ذلك ابان حكمه فى جميع الولايات تقريبا ، وكان يطلق على العامل الذى يعهد اليه بالشئون المالية ، وخاصة ما يتعلق منها بضريبة الاراضى اسم صاحب الخراج .

وكان التعيين فى الوظائف الثانوية الخاصة بالحكم والادارة فى يد الولاة الرئيسيين « فالوالى الرئيسى على افريقية كان من سلطته ان يعين عامل أسبانيا ، كما خول والى العراق تعيين عمال خراسان والسند وغيرهما وكان الخليفة يخطر دائما بهذه التعيينات ، كما كان الخليفة نفسه يقترح أحيانا عزل عمال معينين ويعين آخرين يذكرهم بأسمائهم . وكان العمال ينصبون على الامصار الرئيسية فى الولايات المختلفة بواسطة الوالى فعندما أسندت ولاية العراق كلها (وما وراءها) - الى زياد بن أبيه ، قسم خراسان الى أربع مقاطعات ، عين على كل منها عاملا » .



ولايات الامبراطورية فى عهد العباسيين

لم يكن تقسيم الامبراطورية الى ولايات تقسيما موحدا ، فكما رأينا اشتملت ولاية الحجاج على جميع أرجاء الامبراطورية الشرقية ، ولكن الولايات الكبيرة أو تلك التى يصعب ادارتها قد قسمت الى اقسام صغيرة فى عهد الحكم الأقل قوة ، فمثلا كانت سائر شبه قارة بلاد العرب توضع أحيانا تحت ولاية حاكم واحد ، وأحيانا أخرى تقسم الى ولايتين أو ثلاث ، وعلى نحو ذلك كانت خراسان تشمل أحيانا الى جانب أقسامها الأربعة (مرو ، بلخ هيراث ، ونيسابور) جميع بلاد ما وراء النهر ، وخوارزم وسجستان وخوزستان .

ويتضح من البيان الخاص بالدخل الذى ذكره الجهشيارى وجود خمسة وثلاثين ولاية من حيث النظام المالى ، وازداد ابن خلدون ولاية أخرى ، وبذلك نستطيع أن نتبين ستا وثلاثين وحدة واضحة فى الادارة المالية فى الامبراطورية العباسية زمن الرشيد والمأمون ، وذكر الاستاذ « حتى » قائمة بأربع وعشرين ولاية رئيسية فى الامبراطورية العباسية .

وقد حددت هذه الوحدات من أجل الأغراض المالية ، وكان للوحدات الكبرى مثل مصر وخراسان هيئة كاملة من عمال الولايات وجميع دواوين الولاية .

وجعل الرشيد جعفر البرمكى واليا على سائر غرب الدولة عن الأنبار الى الأطراف الغربية للامبراطورية ، وكذلك جعل أخاه الفضل البرمكى واليا على سائر الشرق ، وبعد سقوط البرامكة جعل الرشيد نفسه الفضل بن سهل حاكما على خراسان وجرحان وطبرستان والرى .

وهكذا نرى أن اتساع منطقة الولاية تتوقف على أهمية الوالى وليس على أى تخطيط محدد ، ثم إن دائرة الولاية السياسية تغيرت طبقا لأهميتها فى نظر الخليفة أو الوزير .

ادارة الدولة الاسلامية وولاياتها

بين المركزية واللامركزية

سبق أن أوضحنا فى القسم الأول من هذه المحاضرات الفرق بين المركزية واللامركزية فى الإدارة ، وأوضحنا أن المركزية الادارية تقوم على وحدة السلطة الادارية ، والعهد بأعمال الإدارة الى الحكومة المركزية ، وكل من يباشر عملا اداريا فى أى طرف من أطراف الدولة ، فهم من عمال الحكومة المركزية وتابعين لها خاضعين لتوجيهاتها ومسؤولين أمامها ، وذلك على خلاف اللامركزية الادارية التى تقوم على أساس توزيع السلطة الادارية بين الحكومة المركزية وبين هيئات محلية يكون لها قدر من الاستقلال فى مباشرة المصالح المحلية مع خضوعها للموصاية الادارية . (يراجع فى ذلك القسم الأول - الفصل الخاص بالاتجاهات المختلفة فى توزيع الاختصاصات) .

فإذا أردنا أن نعرف وضع الحكومة الاسلامية فى عهدها الأولى من هذين الاتجاهين ، لكان علينا أن نتعرف على طبيعة وظيفة الخليفة كما حددتها المبادئ الاسلامية ، وطبقا لهذه المبادئ فان خليفة المسلمين وهو رئيس الدولة مسئول أمام الله وأمام الأمة عن مصالح المسلمين وحقوقهم ، ورئيس الدولة الاسلامية هو مستودع السلطة التنفيذية ولا يتلقاها عنه الولاية الا بتفويض منه ، فنظام الحكم فى الدولة الاسلامية أقرب الى نظام الحكم الرئاسى المعروف فى الأنظمة المعاصرة .

وان أسس إدارة الدولة الاسلامية قد تحددت معالمها فى عهد عمر ، حين اتسعت رقعة الدولة الاسلامية فشملت أغلب مناطق العالم المتحضر وقتئذ .

وفى تأكيد مبادئ الحكم الرئاسى ، حيث الخليفة هو المسئول الأول عن شئون الدولة وأهلها ، وأنه مستودع للسلطة فيها يقول عمر ، فى بيان من له حق التصرف فى أمور الدولة وشئون الرعية « ما كان

بحضرتنا بأشرناه بأنفسنا ، وما غاب عنا ولينا فيه أهل القوة والأمانة ،
فالأصل أن يباشر الأمور بنفسه ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فإذا أناب
عنه واليا فهو لا يترك الوالى وشأنه - مع أنه أحسن اختياره ، ولكنه
يراقبه ويحاسبه ويعتبر أن مسئولية الخليفة لا تتوقف عند اختيار الوالى
ولو توفرت فيه كل الشروط السليمة .

يقول عمر : « أرايتم ان استعملت عليكم خير من أعلم ، ثم أمرته
بالعدل ، أكنت أدبت ما على ؟ قالوا : نعم . قال : لا : حتى أنظر فى
عمله ، أعلم بما أمرته أم لا » .

ويتضح مما تقدم ، ومن مراجعة سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب
أنه قد أخذ بنظام المركزية الى أبعد الحدود ، ومارس اختصاصاته بهمة
لا تلين ، والأمثلة عليها فى تاريخ حكم عمر لا تحصى ، نكتفى بالإشارة
الى صورة شديدة منها فلقد كان رضى الله عنه يصدر أوامره وتعليماته ،
فى شأن تحركات جيوش المسلمين ، بل وفى طريقة ادارة المعارك ومنها
مكاتباته الى سعد بن أبى وقاص ابان فتح العراق ، ومثال اخر ، ماكان
يصدره من تعليمات بشأن اتخاذ العواصم فى الولايات المختلفة ، فقد
أمر عمرو بن العاص ببناء العاصمة فى مكان لا يفصل بينه وبين الخليفة
ماء فكان بناء القسطنطين بعد أن كان من رأى عمرو بن العاص أن يجعل
العاصمة فى الاسكندرية .

ولقد كان عمر بن الخطاب على حق فى اتباع نظام المركزية ،
فالمهولة كانت ناشئة ، وهى فى دور التكوين ، وتواجه أعباء انشائها
بما فى ذلك الحروب التى خاضتها ، مما جعل تركيز السلطة فى يد
الحاكم القوى ضرورة لا بد منها .

ومع ذلك فلم يكن عمر يلجأ الى المركزية فى المسائل التفصيلية الا
مادعت اليه الضرورة ، ويترك المسائل التفصيلية فى الغالب للولاة
أما المسائل الكبرى فقد كان يباشرها بنفسه - كما أنه يرقب بعناية
تصرفات الولاة فيما خولهم من اختصاصات .

ورغم أن استمرار الأساس العام للحكم فى الدولة الاسلامية يقوم
على أساس المركزية ، الا أن الواقع ومصالح الحكم قد دعت بمضى الوقت
الى التخفيف من الأخذ بمبدأ المركزية تدريجيا . والاتجاه الى عدم
التركيز ، وتوزيع اختصاصات أوسع للعمال وتخويلهم سلطات أكبر

للبيت في الأمور دون الرجوع الى الخليفة مما جعل الحكم يتسم ببعض سمات اللامركزية .

ومن الاسباب الهامة التي دعت الى ذلك :

١ - اتساع رقعة الدولة بسرعة كبيرة وتراعى أطرافها ، مع صعوبة المواصلات .

٢ - الميل الى الحرية الذاتية والنفور من المركزية .

وقد سار الأمويون في الادارة على أساس منح الحرية للعامل فيما فوض فيه من اختصاصات ، ولا يشاور الخليفة الا في أهم المهمات ، مما يشكل عليه أمره ، ويتحمل مسؤولياته ويتصرف فيما يعرض له من مشاكل ، حتى يستطيع تحقيق مصالح الرعية .

كتب عمر بن عبد العزيز الى عامله على اليمن : « أما بعد فاني أكتب اليك أمرك أن ترد على المسلمين مظالمهم ، فتراجعني ولا تعرف مسافة ما بيني وبينك ، ولا تعرف أحداث الموت ، حتى لو كتبت اليك أن أردد على مسلم مظلمة شاة ، لكتبت أردوها عفراء أو سوداء ، فانظر أن ترد على المسلمين مظالمهم ولا تراجعني » .

(الاسلام والحضارة العربية / ٢ محمد كرد على طبعه ٣ ص ١٨٥)

وأرسل يوما الى أحد ولاته أمرا فأرسل الوالى يستوضحه بعض التفصيلات فغضب وأرسل اليه يقول :

« فأراك لو أرسلت اليك أن أذبح شاة ووزع لحمها على الفقراء لأرسلت الى تسالني : ضأنا أم ماعزا ، فان أجبتك أرسلت الى تسالني صغيرة أم كبيرة ؟ فان أجبتك أرسلت تسأل سوداء أم بيضاء ؟ اذا أرسلت اليك بأمر فتبين وجه الحق فيه ثم أمضه » .

وكتب الى اخر « انك تردد على الكتب ، فننقذ ما أكتب به اليك من الحق ، فانه ليس للموت ميقات تعرفه » .

(راجع عمر بن عبد العزيز لخالد محمد خالد ص ٢١٣ والمرجع السابق ص ١٨٥) .

وجرى مجرى الأمويين خلفاء بنى العباس واتبعوا طريقهم في

حكم الأمصار ، دعاهم الى اتخاذها تباعد ما بين أجزاء المملكة ، وبعد الشقة فى نقل الأخبار ، على ما كان فى عهدهم من انتظام البريد وحمام الزاجل يطير فى المهمات السريعة . كتب أبو جعفر المنصور الى مسلم بن قتيبة يأمره بهدم دور من خرج مع أحد الخوارج وعقر نخلهم ، فكتب اليه مسلم ، بأى ذاك تبدأ بالنخل أم بالدور ؟ فكتب اليه أبو جعفر : « أما بعد فانى لو أمرتك بافساد تمرهم لكتبت الى تستأذن بأية تبدأ أبايرنى أم بالهزير (أنواع من التمر) وعزله .

(المرجع السابق ص ٢٠٠)

وواضح من هذه الأمثلة الاتجاه الى عدم تركيز السلطة الادارية ، وليس معنى هذا أن الخلفاء تنازلوا عن حقهم فى السلطة ، بل على العكس من ذلك فإن الخلفاء العباسيين العظماء ومن قبلهم الأمويون ، اعتادوا أن يمارسوا سلطانهم ، فيترأسون مجالس الدولة بصفة منتظمة ، ويعقدون مجالس استشارية ويوقعون بأنفسهم على أكثر القرارات أهمية أو يقرونها - وفى نفس الوقت فإنهم كما سبق القول ، وقد اعطوا الولاة حرية أوسع فى انجاز الأعمال باعتبارهم نوابا عنهم ، وعلى الرغم من وجود ديوان البريد المنظم ، الذى ساعد على سرعة الاتصال بين أجزاء الدولة المتباعدة ، وسرعة وصول الأوامر والأخبار بين العاصمة والولايات ، رغم ذلك نجد أن سلطة الولاة فى التصرف قد اتسعت بمرور الزمن ، ساعدهم ، على ذلك ، وربما دعاهم اليه الحرص على انجاز مصالح الرعية ، ومواجهة الظروف ، مع بعد الشقة بين الوالى وبين دار الخلافة ، كما أن ازدياد سلطان الوالى وانفراده بالتصرف فى الكثير من الأمور ، كان يتأثر بالطبع بمدى قوة الوالى ، ومدى قوة الخليفة أو ضعفه ، مما دعا بعض فقهاء القانون الى القول بأن مركزية السلطة فى الدولة كانت نظرية ، وأن واقع الحال أن الولاة استقلوا بالادارة الى حدود بعيدة مما جعل الادارة أقرب الى اللامركزية ، إلا أنه من الملاحظ أن سلطات الولاة كانت تحدد من قبل الخليفة . كما كان يقر تصرفاتهم ولو جاوزت هذه الحدود ، أما لأنه رآها موافقة للصواب والمصلحة . وأما اضطرارا فى بعض الأحيان .

وأيا كان السبب فى التوسع فى سلطان الولاة ، والحرية التى منحت لهم أو مارسوها فقد دعا ذلك بالكثير من الولايات شيئا فشيئا الى الاستقلال .

وسوف نقف في بيان التقسيمات الادارية عند هذا القدر مراعين
أن اطراف الدولة الاسلامية كدولة موحدة ، بلغت مداها في نهاية
العصر الاموى ، ثم أخذت الدولة الكبرى منذ العهد العباسى يتناول
حجمها التعديل والتغيير ، ففي العصر العباسى الاول استقلت عن
الدولة عدة أقاليم ، وإن كانت قد بقيت كدول اسلامية ، إلا أنها استقلت
عن الدولة الأم ، ومن ذلك أسبانيا التى استقلت تحت حكم عبد الرحمن
الداخل الاموى سنة ١٣٨هـ وافريقية الغربية التى نشأت فيها دولة
الأدراسة سنة ١٦٨هـ وكان ارتباط اليمن بالدولة صوريا منذ أوائل القرن
الثالث ، وبمرور الزمن استقلت بعض الأقاليم الشرقية كذلك ، أى أنه
وجدت عدة دول اسلامية لكل منها نظمها الادارية الخاصة بها .



الدواوين فى الدولة الاسلامية

تعريف الديوان : كلمة فارسية معناها السجل أو الدفتر .

وقد أطلق الاسم على مكان حفظ السجل أو الدفتر .

وقد جاء فى كتاب الأحكام السلطانية للماوردي أن سبب هذه التسمية ربما يرجع الى ما قيل من أن كسرى ملك الفرس رأى الكتاب منهمكين فى عملهم يحسبون مع أنفسهم فقال عنهم (ديوانه) أى مجانين باللغة الفارسية ، ثم أطلق اللفظ على مكان جلوسهم بعد تعديله بحذف الهاء ، وقد بدأ وضع الديوان فى الدولة الاسلامية على أساس المفهوم اللغوى السالف الذكر أى بمعنى السجل أو الدفتر ، لضبط وترتيب المسلمين بغية توزيع العطاء عليهم ، ثم تطور المعنى بحيث أصبح الديوان يعبر عن نظام أو أجهزة أنشئت فى الدولة الاسلامية ، « لحفظ كل ما يتعلق بحقوق الحكومة من الأعمال والأموال ، ومن يقوم بها من الموظفين والعمال » .

والديوان بهذا المعنى هو ما يقابل فى الاصطلاح الحديث الوزارة أو المصلحة أو ما جرى مجراها من الأجهزة الادارية فى الدولة .

انشاء الديوان فى الاسلام :

ان اول من وضع الديوان فى الاسلام هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وكان هدفه الاساسى هو تنظيم توزيع العطاء على المسلمين - ولم يكن للمسلمين على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وعهد أبى بكر ديوان مكتوب (أى سجل) ولم تكن لهم بهذا الأمر حاجة وجرت عادة الرسول على توزيع المال فى يومه ، واذا بقى منه شيء دون توزيع حفظه فى بيته أو بيوت أصحابه حتى يتم توزيعه .

ورغم اتساع الدولة وزيادة عدد المسلمين ، فإن أبى بكر رضى الله عنه قد سار على نهج الرسول عليه الصلاة والسلام فى توزيع المال على المسلمين من يومه ما لم يضطر لاستبقاء شيء حتى يتم توزيعه ، وقد اتخذ بالفعل مكانا لحفظ المال الذى يضطر الى استبقائه على ما سلف

(بيت المال) ولكنه لم يكن ليبقى فيه شيئا الا للوقت اللازم لاتمام التوزيع ، وقيل انه عند وفاته ذهب الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه الى هذا المكان فلم يجد فيه شيئا .

ولم يجد أبو بكر رضى الله عنه صعوبة فى السير على هذا المنوال ، خاصة وأنه كان يجرى فى توزيع العطاء على قاعدة ميسرة ، وهى التسوية بين الناس فى العطاء فسهل عنده أمر التوزيع « فلما كان زمن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كثر المال واتسعت البلاد ، وكثر الناس ، فجعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم . . » .

(ابن تيمية فى السياسة الشرعية ص ٤١)

قاول ديوان وضع للمسلمين كان هو ديوان العطاء .

سبب وضع الديوان :

اختلف الناس فى ذلك ف قيل : انا ابا هريرة قدم من البحرين بمال وفير فاراد عمر ان يقسمه على الناس ، فقال له أحد المسلمين : يا أمير المؤمنين انى رأيت الأعاجم يدنون لهم ديوانا فدون أنت لنا ديوانا .

وقيل : ان عمر رضى الله عنه استشار المسلمين فى تدوين الديوان فلم يوافق على ابن أبى طالب ، وأشار بتوزيع المال كلما اجتمع للخليفة شئ منه ، ورأى عثمان ابن عفان ضرورة وضع الديوان واحصاء الناس فيه حتى يعرف من أخذ ومن لم يأخذ ، وأيد خالد بن الوليد انشاء الديوان أسوة بما رآه من الدواوين فى الشام ، وقد أخذ عمر ابن الخطاب بهذا رأى وكلف مسلم بن عقيل ومجموعة من شباب المسلمين ببدء تنظيم الديوان .

وقد تم وضع الناس فى الديوان على أساس النسب ، والقربى من رسول الله ﷺ .

كما راعى عمر فى تقدير العطاء لهم ، السابقة فى الاسلام والقربى من رسول الله ﷺ .

وقد بدأ وضع الديوان بالعريضة فى المدينة ، فكان يرصد فيه

(١٧ - نظم الحكم والإدارة)

المسلمون ، بمراعاة النسب والقربى من رسول الله والسابقة فى الاسلام ،
ويقدر عطاء كل منهم ، وقد التزم عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى
تدوين الديوان بقواعد أساسية :

١ - ترتيب الناس فى الديوان :

التزم عمر فى الترتيب العمام فى الديوان أن يكون ترتيبهم على
أساس الدرى من رسول الله ﷺ بنو هاشم هم قطب الرحا فى الترتيب .
ثم من بعدهم حتى تستوعب قريش ثم من يليهم حتى تستوعب مضر
وهكذا وقد رد عمر على الاقتراحات المخالفة لذلك فى شأن الترتيب بقوله
« والله ما أدركنا الفضل فى الدنيا ولا يرجو الثواب عند الله تعالى على
عملنا إلا بمحمد صلى الله عليه وسلم فهو شرفنا وقومه أشرف العرب ثم
الأقرب فالأقرب » .

٢ - قاعدة التفضيل فى العطاء على أساس السابقة فى الاسلام والقربى من رسول الله صلى الله عليه وسلم :

سبق أن بينا أن أبى بكر رضى الله عنه رأى التسوية بين المسلمين
فى العطاء ولم ير التفضيل بينهم ، وذان يؤيده فى هذا رأى الامام على
بن أبى طالب . وبه أخذ مالك والشافعى .

وقد اعترض عمر على التسوية وقال لأبى بكر « اتسوى بين من
هاجر الهجرتين وصلى الى القبلتين وبين من أسلم عام الفتح خوف
السيف ! » .

وكان رد أبى بكر « إنما عملوا لله وإنما أجورهم على الله ، وإنما
الدنيا دار بلاء المراكب » أى أنه رأى أن التفضيل يكون عند الله وليس
فى متاع الدنيا .

وأصر عمر على رايه وقال : لا أجعل من قاتل رسول الله كمن قاتل
معه ، فلما وضع عمر الديوان أجرى قاعدة التفضيل .

وعلى هذا الأساس فقد ذكر أنه فضل زوجات النبى عليه الصلاة
والسلام ففرض لهن مائة ألف درهم فى السنة ، ثم من شهدوا معرا
من المهاجرين الأول خمسة آلاف ، وهو منهم - والحق بهم العباس بن
عبد المطلب والحسين والحسين فكانتهم من رسول الله ، ثم فرض لمن شهد

بدرًا من الانصار أربعة آلاف درهم ، وقدم المهاجرين قبل الفتح على من أسلم بعد الفتح .. وهكذا .

٣ - سار عمر في توزيع العطاء على قاعدة أن لكل مسلم حقا في مال المسلمين منذ أن يولد الى أن يموت وكان يقول «والله لئن بقيت لياتين الراعى بجبل صنعاء حظه في المال وهو في مكانه » دون أن يسعى في طلبه ، وكان في بدء الأمر لا يفرض للطفل الرضيع ، الى أن رأى امرأة تجبر ابنها على الفطام وهو يبكي ، فلما سألها أوضحت أنها تتعجل فطامه حتى يفرض له عمر ، فنادى في الناس من فوره بعدم التعجل بفطام الصغير ، وفرض لكل مولود في الاسلام منذ ولادته .

هل كان للجند عطاء خاص :

كان واجب الجندية في بدء الاسلام يقع على عاتق المسلمين جميعا ، فاذا دعى داعى الجهاد هب الناس بقضهم وفضيضم الى الزحف حتى النساء والاولاد - وفي مقابل هذا الواجب كان توزيع أموال المسلمين عليهم جميعا . ولم يفرض الرسول ولا أبو بكر عطاء للجند ، وكانوا اذا غزوا وحصلوا على غنائم أخذوا نصيبهم منها حسب الشرع ، الذى يعطى للغانمين أربعة أخماس الغنيمة .

(راجع الاسلام والحضارة العربية - المرجع السابق ص ١٠٨)

ويبدو أن عمر رضى الله عنه - بعد أن جند الأجناد وألف الفيالق - كان يراعى في تقدير عطاء الجنود اعتبارات العمل ، فقد روى عنه قوله « لئن كثر المال لأفرضن لكل رجل أربعة آلاف درهم : ألف لسفره ، وألف لسلاحه ، وألف لأهله ، وألف لقرسه ونعله » وهذا القول يدل على أن الجندى يحصل مقابل عمله على مزيد من العطاء فوق عطائه كسائر المسلمين .

وهذا الأمر واضح من فروضه التى فرضها للجند فى القادسية وفى اليرموك .

(عمر بن الخطاب للدكتور سليمان الطماوى ص ١٨١ و ١٨٢) .

وقد ظل ديوان العطاء الذى أنشأه عمر بن الخطاب يؤدي مهامه ، مع قليل من التغيير فى أنظمته ، الى أن كان عهد الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك فطرأ تغيير جذرى نتيجة اعتبار هذا الديوان ديوانا للجيش ، على ما سيجىء أيضا به فيما بعد .

تطور نظام الدواوين وزيادتها

بدأ وضع الديوان بالمدينة في عهد عمر بن الخطاب باللغة العربية

كما وجدت دواوين أخرى منذ البداية ، خاصة بالولايات ، وكان أهمها ديوان الاستيفاء وجباية الأموال (ديوان الخراج) وقد جرى العمل فيها في الشام والعراق على ما كان عليه الحال من قبل ، فكان ديوان الشام يستعمل اللغة الرومية وديوان العراق يستعمل اللغة الفارسية ، وظل الحال كذلك إلى أن كلف الخليفة عبد الملك بن مروان أحد رجاله وهو سليمان بن سعد بنقل ديوان الشام إلى اللغة العربية فاتم تعريبه سنة ٨١ وكما كلف الحجاج صالح بن عبد الرحمن فقام بنقل ديوان العراق من الفارسية إلى العربية .

ويتطور الزمن إزداد عدد الدواوين وازدادت أهميتها وعدد عمالها مع اتساع رقعة الدولة وازدياد نشاطها ، وأصبحت هذه الدواوين مصالح حكومية بالمعنى المفهوم ، وتنوعت اختصاصاتها ، ووجد منها الدواوين المركزية في العاصمة ، يقابلها دواوين محلية في الولايات .

وكان كل ديوان ينقسم بصفة عامة ، وسواء كان ديواناً اضلياً أو ديواناً فرعياً إلى قسمين : قسم للإدارة وقسم للمراجعة (ضبط المصروفات) .

وهذا القسم الذي يقوم بالمراجعة وضبط المصروفات هو ما عرف بديوان الأزمة ، وقد وضع المهدي العباسي ديوان الأزمة ، ولم يكن لبنى أمية ذلك ، ومعنى ديوان الأزمة أن يكون لكل ديوان زمام أي رجل يضبطه .

(راجع الاسلام والحضارة العربية ٢٠٩) .

وفي أواخر القرن الثالث الهجري ، في عهد الخليفة المنتصر ، نظم في بغداد ديوان رئيسي سمي « ديوان الدار » واعتبر ديواناً رئيسياً للولايات كلها وقسم إلى ثلاثة فروع : ديوان للمشرق ، وديوان للمغرب ، وديوان للسود (العراق) .

وقد وضع هذا الخليفة أصول هذه الدواوين (أى أقسامها الإدارية) فى يد رئيس واحد . كما وضع أزمته (أى أجهزة المراجعة والحسابات) فى يد رئيس واحد .

وبهذا أصبحت الإدارة المركزية فى بغداد فى ذلك الوقت أشبه بوزارتين أحدهما لإدارة شئون الدولة والأخرى للمحاسبات .

وسوف نعرض لذكر أهم الدواوين المركزية واختصاصاتها ، بحسب ما أوضحته التطورات التى طرأت عليها بمضى الزمن .

ديوان الجيش

أوضحنا فيما سبق أن عمر بن الخطاب كان أول من أنشأ الدواوين وقد نشأ ديوان العطاء لتنظيم عطاء المسلمين من أموالهم ، وكان الديوان شاملا للمسلمين بما فيهم الجند الاسلامى .

وبالرغم من أن واجب الجهاد - كما أسلفنا - كان واجبا عاما على جميع المسلمين ، وفى مقابل ذلك كان عمر يفرض لجميع المسلمين عطاء من بيت المال ، إلا أننا نلاحظ مع ذلك أن عمر بن الخطاب قد جند الأجناد أى ألف الفيالق ، فصير فلسطين جندا ، والحزيرة جندا ، والموصل جندا ، وهكذا ، وأصبح كل جند فى الشام أو العراق أو مصر أو غيرها يتألف من مقاتلة المسلمين ، وبالتالي راعى تقدير العطاء للمجندين أن يكون شاملا ما يكفى لمؤنته ومثونة أهله وثمان وتكاليف فرسه ومسلحه .

فالأصل الأول ومنذ عهد الرسول أن أموال المسلمين توزع عليهم ، وأنهم فى نفس الوقت جند الله عليهم أن يهبوا للدفاع عن دينهم كلما دعا داعى الجهاد ، ومنذ عهد عمر ابن الخطاب ، وحين أصبحت دولة الاسلام فى سعة وغنى ، وحين تفرغ المسلمون للجندية ، فقد راعى الخليفة ذلك فى تقدير العطاء .

وعموما فالواضح أن العطاء - فى الغالب الأعم - له مقابل هو

واجب الجهاد وفى بعض الأحيان يكون العطاء رعاية من قبل الدولة وتضامنا وتكافلا اجتماعيا (كالعطاء المقرر للأطفال والعجائز) .

ولقد طرأت بمرور الزمن تطورات كثيرة على نظام الديوان خاصة فيما يتعلق بتقرير العطاء . فان أصحاب العطاء قد بدأوا بمرور الزمن ينظرون اليه على أنه اعانات للمعيشة أكثر من كونه راتبا فى مقابل واجب الجهاد ، وقد ابطال هشام بن عبد الملك ذلك ونظم الديوان على أنه ديوان للجيش ، وقدر ان لا يأخذ أحد عطاء من ديوان الجيش ، حتى لو كان اميرا أمويا الا اذا ذهب الى ميدان القتال وادى الخدمة العسكرية أو أرسل من ينوب عنه فى أدائها ، وقد أقر الخلفاء العباسيون بعد ذلك هذا النظام والتزموا به .

ومن المفهوم أن باقى المسلمين ممن كانوا فى حاجة الى العطاء قد حولوا الى مصارف أخرى كديوان الصدقات ، اذا كانوا من أهلها .

ويذكر ابن تيمية فى كتابه « السياسة الشرعية » أن عمر بن الخطاب « جعل ديوان العطاء للمقاتلة وغيرهم ، وديوان الجيش - فى هذا الزمن - (أى فى زمان ابن تيمية) مشتمل على أكثره » .

أى أن ديوان الجيش بعد تطوره اشتمل على أكثر القواعد والاسس التى كانت لديوان العطاء .

القواعد المنظمة لديوان الجيش

اثبات الأشخاص فى ديوان الجيش :

الاول : الوصف الذى يجوز به اثباتهم .

الثانى : أسس وأسباب الترتيب .

الثالث : كيفية تقدير العطاء .

أولا : شروط جواز اثبات الأفراد فى الديوان ، تراعى فيهم خمس أوصاف :

(١) البلوغ .

(٢) الحرية - لأن المملوك تابع فيدخل فى عطاء سيده .

وقد رأى أبو بكر وتابعه أبو حنيفة - إسقاط شرط الحرية وأحار أفراد العبد بالعطاء فى ديوان المقاتلة .

أما عمر ، وتابعه الشافعى - فقد اعتبر الحرية فى العطاء .

(٣) الاسلام ، ليدافع عن الملة بعقيدته .

(٤) السلامة من الآفات المانعة من القتال .

(٥) أن يكون فيه أقدام على الحرب ومعرفة القتال .

فاذا قورنت هذه الشروط بالشروط اللازم توافرها فى الجند فى العصر الحديث . اتضح أن أهمها تتطلب فى الجندي وهى الشرط الاول والرابع ، أما الشرط الخامس فهو شرط مفترض ، أما الشرط الثانى المتعلق بالحرية فقد سقط ولم يعد شرطاً لتساوى الجميع فى الحرية وامتناع الرق ، أما الشرط الثالث فقد حل محله شرط الجنسية .

كيف يكون القيد فى ديوان الجيش :

لم يكن التجنيد اجبارياً كما هو الحال فى النظم المعاصرة . بل كان الاثبات فى ديوان الجيش موقوفاً على الطلب والايجاب . كان للشخص أن يطلب اثباته فى ديوان الجيش باعتباره عملاً يتولاه ولا يقوم

بغيره ، اذ كان التفرغ فيه مشروطا ويكون لولى الامر الاجابة اذا دعت الحاجة اليه .

ترتيب من أثبتوا فى الديوان :

الترتيب العام : هو ترتيبهم بحسب القبائل والأجناس حتى تتميز كل قبيلة عن غيرها وكل جنس عن خالفه ، لتكون دعوة الديوان على نسق واحد يزول به التنازع والتجاذب .

فإذا كانوا عربا :

كان الترتيب على أساس القربى من رسول الله ﷺ ، بنو هاشم هم قطب الترتيب ، ثم من يليهم حتى تستوعب قريش ، ثم من يليهم حتى تستوعب مضر ثم من يليهم حتى تستوعب عدنان .

وإذا كانوا عجماء :

الذى يجمعهم عند فقد النسب إما اجناس وأما بلاد :

فالتميزون اجناسا كالترك والهنود .

والتميزون بالبلاد كالذيلم والجبل :

التميزون بالأجناس والبلدان اذا كانت لهم سابقة فى الاسلام ترتبوا عليها والا فبالقرب من الأمير ، ثم بالسبق الى طاعته .

الترتيب الخاص :

أى ترتيب الواحد بعد الواحد .

المعتبر فيه هو السابقة فى الاسلام ، فان تكافؤا فى السابقة ، ترتبوا بالدين ، فإن تقاربوا ترتبوا بالسن ، ثم بالشجاعة ، فان تقاربوا فى الشجاعة فولى الامر بالخيار بترتيبهم برأيه واجتهاده أو بالقرعة .

تقدير المراتب والأجور (العطاء) :

الأصل الذى سار عليه الديوان فى تقدير العطاء هو الاعتبار

بالكفاية ، أى ما يكفى الشخص حتى يستغنى به عن التماس سبيل غيره للحصول على ما يصل به الى الكفاية ، وبذلك يتفرغ لعمله وينقطع له .

وهذا الأساس هو ولاشك الأساس الأمثل فى تحديد المرتبات والاجور الذى تسعى جميع النظم المعاصرة للوصول اليه بمختلف الوسائل .

وكان تحديد الكفاية يقوم على الاعتبارات الآتية :

(١) عدد من يعولهم .

(٢) عدد ما يربطه من الخيل والظهر .

(٣) حالة الغلاء والرخس أى مستويات الأسعار .

وهذه الاعتبارات كفيلة بتحديد المرتب الكافى للشخص ، والاعتبار الثالث منها ذو أهمية بالغة ، خاصة اذا نظرنا اليه فى العصر الحديث حيث تتقلب الأسعار من بلد الى بلد بفوارق ضخمة ، وكذلك من وقت لآخر .

ولهذا فان بعض التشريعات الحديثة تهتم بهذا الاعتبار فتلجأ الى تقسيم الراتب الى قسمين : قسم ثابت وقسم متغير ، وهذا القسم الأخير خاضع للتعديل والتغيير فى فترات متقاربة على أساس ما يجسرى فى الأسعار من تغيير . هذا ما تطبقه بلاد كثيرة ، فرتسا على سبيل المثال .

وكان تقدير الكفاية على الأساس السابقة يتم لمدة عام ثم تعرض حال الشخص بعد عام لاعادة التقدير فان زادت حاجاته للمساكنة زيد وان نقصت نقص .

ويبدو أن الذى كان يقدر كراتب هو حد الكفاية أى الضرورى فقط .

واختلف الفقهاء اذا قدر الراتب بالكفاية هل يجوز أن يزداد عليها؟

رأى الشافعى : لا تجوز الزيادة وان اتسع المال ، لأن أموال بيت المال لا توضع الا فى الحقوق اللازمة .

رأى أبى حنيفة : أجاز الزيادة عن حد الكفاية اذا اتسع المال لها : تشجيعيا للمجدد .

الوقت الذى يصرف فيه العطاء لصاحبه :

يجب أن يكون وقت العطاء معلوما يتوقعه الجيش عند الاستحقاق .
وكان تحديد موعده مرتبطا بالوقت الذي تستوفى فيه حقوق بيت المال
سواء كانت تستوفى سنويا أو كل نصف سنة أو كل شهر ، وعلى هذا كان
العطاء يصرف إما سنويا أو كل نصف سنة أو كل شهر .

وإذا تأخر صرف العطاء في مواعيده المقررة وكان حاصلا في بيت
المال كان لهم المطالبة به كدين مستحق ، فان لم يكن حاصلا لعارض أبطل
حقوق بيت المال أو آخرها ، كان العطاء ديناً على بيت المال لا يطالب
به مع العسكر كأي مدين .

أما الخروج من ديوان الجيش (أي انتهاء الخدمة في الجيش) .
فإذا كان من جانب ولي الأمر :

المساعدة أن له أن يسقط بعض الجيش لسبب أوجبه أو عذر
اقتضاه .

أما إذا لم يوجد السبب أو العذر فلا يجوز ، لأنهم جيش المسلمين
المستولون عن الدفاع عنهم .

أما من جانب الجندي :
إذا طلب اخراج نفسه من الديوان جاز مع الاستغناء عنه أو وجود
العذر المبرر ولم يجز إذا دعت الحاجة اليه .

ما يلزمه به الديوان غير العطاء :

(١) إذا نفقت دابة في الحرب عوض عنها .
(٢) إذا استهلك سلاح في الحرب عوض عنه ما لم يكن داخلا
في عطائه .

(٣) نفقة السفر إن لم تدخل في تقدير العطاء .
(٤) ما يستحق من عطاء لمن مات أو قتل ويؤديه إلى ورثته .
هل يكون للذرية حق على عطاء مورثهم في الجيش :
يختلف الفقهاء في ذلك :

رأى ذهب إلى أنه سقطت نفقتهم من ديوان الجيش لذهاب مستحقه
ويحالون إلى مورد آخر .

ورأى يذهب إلى استبقاء العطاء لنفقات الذرية ، ترغيباً للشخص
على البقاء في الجيش وحثاً له على الاقدام .

كما اختلفوا في حال الشخص إذا حدث له ما يعجزه عن الكسب .
رأى قال بسقوط عطائه لأنه في مقابلة عدم عمل .
والرأى الثاني أن يبقى له العطاء ترغيباً في التجنيد .

ديوان الخراج

أنشئ ديوان الخراج منذ عهد عمر بن الخطاب ، ووجدت الى جانبه دواوين فرعية فى الولايات .

وقد حرص الخلفاء منذ البداية على تعيين عمال مستقلين للخراج فى الولايات الى جانب الوالى العام للولاية ، حتى لا تجتمع عناصر القوة من حكم ومال فى يد الوالى ، وهذا ما فعله عمر بن الخطاب فى خلافته ، ولكن فى عهد معاوية كان عمرو ابن العاص قد جمع بين الأمرين ، ولكن معاوية رغب فى تعيين عامل الخراج ، فقاوم عمرو ولكن فى النهاية أنفذ معاوية رأيه بتعيين عمال مستقلين للخراج .

ومنذ العهد الأموى ، وفى العهد العباسى ، كان ديوان الخراج فى العاصمة ، يدير مالية الدولة كلها ، فكان هو الادارة المالية المركزية ، حيث أعدت جميع ايصالات الاستلام والصرف ، كما وجدت سجلات خاصة بالايرادات والمصروفات ، وكان خراج الولايات يحصل بواسطة الدواوين الفرعية فيها ، يصرف منه فى شئون الولاية وعمالها وما تحتاجه من خدمات ومرافق ، والباقى منه يرسل الى الديوان المركزى فى العاصمة .

وفى عهد عمر بن عبد العزيز ، رأى أن يترك موارد بيت المال فى كل ولاية لأهلها ولا ينقل منه شئ الى العاصمة ، مكتفيا فى شئون الدولة بموارد الديوان المركزى وما كان يحصل من اقليم السواد الذى كان يتبع فى ماليته هذا الديوان .

وكانت العادة فى أيام الأمويين أن الخلفاء اذا جاءتهم جبايات الأمصار والآفاق يأتهم مع كل جباية عشرة رجال من وجوه الناس واجنادها ، فلا يدخل بيت المال من الجباية دينار ولا درهم حتى يحلف الوفد بالله الذى لا اله الا هو ما فيها دينار ولا درهم الا أخذ بحقه وأنه فضل عن أعطيات أهل البلد من المقاتلة والذرية ، بعد أن أخذ كل ذى حق حقه .

« راجع الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم مقرر
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده - جزء أول ص ١٩١
والهامش » .

ما يشترط في عامل الخراج :

لعل أدق بيان فيما يشترط في عامل الخراج ما ذكره أبو يوسف
رضي الله عنه ، يقول أبو يوسف في كتاب الخراج :

« ورأيت - أبقى الله أمير المؤمنين أن تتخذ قوما من أهل الصلاح
والدين والأمانة فتوليهم الخراج ، من وليت منهم فليكن فقيها عذلا
مشاورا لأهل الرأي عفيفا لا يطلع الناس منه على عورة ولا يخاف في
الله لومة لائم ، ما حفظ من حق وأدى من أمانة احتسب به الجنة ،
وما عمل به من غير ذلك خلف عقوبة الله فيها بعد الموت ، تجوز شهادته
أن شهد ، ولا يخاف منه جور في حكم إذا حكم ... » .

« وتقدم إلى من وليت ألا يكون عسوفاً لأهل عمله ولا محتقراً لهم
ولا مستخفاً بهم ، ولكن يلبس لهم جلباباً من اللين يشوبه بطرف من
شدة والاستقصاء من غير أن يظلموا أو يحملوا مالا يجب عليهم ، واللين
على المسلم ، والغلظة على الفاجر ، والعدل على أهل الذمة ، وانصاف
المظلوم ، والشدة على الظالم ، وانصاف الناس ... » .

اختصاصات عامل الخراج وضوابط عمله :

وكان عامل الخراج مكلفاً بتخصيص كل الأموال المفروضة على
الرعية من جزية وخراج وعشور وصدقات .

وكان الخلفاء يشددون في مراعاة الحق والعدل ، في تخصيص
الأموال ، يقول الخليفة العظيم عمر بن الخطاب :

« ألا وإنني ما وجدت صلاح هذا المال إلا بثلاث : أن يؤخذ من
حق ، وأن يعطى في حق ، وأن يمنع من باطل » .

ويقول ابن تيمية فى كتابه السياسة الشرعية (٣٢) :

« والذى على ولى الأمر أن يأخذ المال من حقه ، وأن يعطيه فى حقه ، ولا يمنعه من مستحقه ، وكان على بن أبى طالب رضى الله عنه ، إذا بلغه أن بعض نوابه ظلم يقول : اللهم انى لم أمرهم أن يظلموا خلقك ، أو يتركوا حقك » .

وأبو جعفر المنصور كان يقول : ان من العمد التى يعتمد عليها الحاكم : عامل خراج يستقصى ولا يظلم ، أى لا يفرط فى حق بيت المال ، ولا يتجاوز به فيظلم الرعية .

فالأساس الأول فى عمل صاحب الخراج هو مراعاة العدل المطلق ، بتحصيل المستحق كاملا بدون زيادة أو نقصان ، حتى لا يكون هناك جور على الرعية ولا على بيت المال .

وثمة أساس آخر وهو مراعاة ظروف الرعية عند المطالبة بالحقوق ، وعلى سبيل المثال . فقد كان عمرو بن العاص يرى أثناء ولايته على مصر ، أن « الذى يصلح هذه البلاد وينميتها ويقر قاطنيتها فيها ... والا يستأدى خراج ثمرة الا فى أوانها وأن يصرف ثلث ارتفاعها (خراجها ومواردها) فى عمل جسورها وتربتها » .

ولذلك فحين كتب اليه الخليفة عمر بن الخطاب يستعجل خراج مصر كتب اليه « ان أهل الأرض استنظرونى الى أن تدرك غلتهم ، فنظرت للمسلمين ، فكان الرفق خيرا من أن تخرق بهم ، فيصيروا الى بيع مالا غنى لهم عنه » .

وعلى العموم فقد كانت المستحقات تحصل وفقا للأسس واضحة مثبتة فى سجلات الدواوين حتى يجرى العمل على مقتضاها ، ونورد بعض هذه الأسس فيما يلى مستقاة مما ورد فى كتاب (الأحكام السلطانية للماوردى) وهى :

أولا - وضع الحدود لكل بلد بحيث لا يشاركه فيه غيره ، وتفصيل نواحي البلد أو الضياع فى كل ناحية : إذا دعا الى ذلك اختلاف الأحكام .

ثانيا - ذكر حال البلد . هل فتح عنوة أو صلحا ، وما تخضع له أرضه :

العشر أو الخراج . فإذا كان المستحق من العشور لم يلزم اثبات المساحات لأن العشر يستحق على الزرع .

وإذا كان المستحق خراجا ، يجب اثبات المساحات لأن الخراج يستحق على الأرض دون الزرع .

والخراج إما أن يكون في حكم الاجرة أو حكم الجزية .

فان كان في حكم الاجرة لم يلتزم تسمية أصحاب الأرض ، لان الجميع متساوون في أدائه . وان كان في حكم الجزية لزم تسمية أصحاب الأرض ووصفهم مسلمين أو غير مسلمين لاختلاف الحكم تبعا لذلك .

ثالثا - ذكر أحكام الخراج المطبقة وما اذا كان خراج مقاسمة (بالنصف أو الربع مثلا) أو هو رزق مقدر على خراجه .

رابعا - ذكر ما يوجد في البلد من أهل الذمة وما يلتزمون به طبقا لعقد الجزية .

خامسا - ذكر ما في البلد من معادن وأجناسها ، وتحديد نسبة ما يؤخذ منها حقا لبیت المال ، وذلك بحسب ما يستخرج منها فعلا .

سادسا - بيان أموال غير المسلمين التي دخلت في البلاد المتاخمة لدار الحرب وما يستحق عليها نتيجة عقود الصلح معهم ، واثبات أحكام الصلح في الديوان ومقدار ما يؤخذ عنها من عشور أو أكثر منها وأحوال الزيادة والنقصان فيها .

وكانت هذه القواعد واضحة للجباه ، كما هي واضحة للأفراد حتى لا يحدث حيف من الجابى ، ولا ضياع لأموال الخراج .

ديوان البريد

كان معاوية أول من أنشأ في الدولة الإسلامية نظاما للبريد ، وكان مخصصا في الأصل لخدمة أغراض الدولة ثم أتيح للرعية بعد ذلك استعماله في حمل رسائلهم وكان ديوان البريد من أهم الوحدات الإدارية في الدولة الإسلامية ، وهو يقابل اليوم فيما يتعلق باستنصافاته الأصلية مصلحة البريد .

وقد تحسن البريد في عهد عبد الملك بن مروان وأحكم تنظيمه ، وكان يوصى بحمل البريد إليه في أي ساعة من ليل أو نهار ، فربما أفسد على القوم سنة حبسهم البريد ساعة .

ثم أضيف إلى عمل البريد وهو نقل الرسائل ، اختصاص هام آخر ، إذ كلف صاحب البريد بنقل أخبار ولاية الدولة وعمالها إلى الخليفة في جميع شئون نشاطهم كما ينقل إليه أخبار الرعية ومشاكلها . وقد روى عن أبي جعفر المنصور قوله « ماوددت أن يكون على بابي أعف من أربعة هم عهد الملك لا يصلح إلا بهم كما لا يصلح السرير إلا بأربع قوائم : قاض لا تأخذه في الله لومة لائم ، وصاحب شرطة يذهب الضعيف من الدوي ، وصاحب خراج يستقصى ولا يظلم ، وصاحب بريد يكتب لي بأخبار هؤلاء على الصحة » .

وبلغ من انتظام البريد في عهده أنه كان إذا صلى المغرب وأقام البريد بأحداث الدولة وأخبارها في النهار ، وإذا صلى الصبح وأقام البريد بما حدث في الدولة أثناء الليل .

ووسائل نقل البريد كانت متعددة :

١ - فكان ينقل بطريق الخيل ، فكانت الطرق تقسم إلى مراحل كل منها اثنا عشر ميلا ، وتنشأ في كل مرحلة محطات بها خيول وصمال ، فإذا وصل حامل الرسائل إلى أي مرحلة ، وقد تعب فرسه أمكن استبداله بأخر من المحطة ، كما يمكن استبدال حامل الرسائل نفسه .

وبذلك تصل الرسائل بسرعة ، حتى قيل ان بعض الرسائل تصل الى مسافات شاسعة فى نفس اليوم .

٢ - كما استعمل الحمام الزاجل (للبريد الجوى) فى نقل الرسائل ، وقد بلغ هذا النوع من الخدمة أوجه فى عهد المماليك فى مصر .

٣ - كما كان البريد فى بعض الأحيان يستعمل عربات تجرها الخيول وكانت هذه العربات تستعمل فى حالات الطوارئ فى نقل الجند .

كما أوضحنا من قبل ، لم تكن مهمة صاحب البريد هى مجرد نقل الرسائل ، بل انه كان يقوم بعمل اخر ، ذا أهمية بالغة ، اذ كان عيناً للخليفة على عماله ، فكان عمله اشبه بأعمال المخابرات ، وكانت له عيون يمدونه بالأخبار ، ولذا كان يطلق عليه « صاحب البريد والأخبار » وكان ينقل أخبار الولاة والعمال ويكتب التقارير ضدهم ومن أمثلة ذلك تقرير رفعه صاحب بريد بغداد الى الخليفة المتوكل ضد حاكم بغداد المدعو محمد بن عبد الله ، يبلغه فيه ان هذا الحاكم اشترى جارية بمائة ألف درهم وانشغل بها عن شئون الناس « وأن أمير المؤمنين لا يحب أن يرى بغداد فى سخط ، لأن أمير المؤمنين يجد صعوبة عندئذ فى اقرار النظام » .

وكان صاحب البريد يختص بتعيين سائر عمال البريد فى الأقاليم وجميع موظفى هذه الدواوين ويقدر رواتبهم ، ويشرف على أعمالهم ، وكان الى جانب ذلك مسئولاً عن شبكة الطرق المنتشرة فى سائر أنحاء الدولة ، وكانت هذه الشبكة مرصودة ومبينة فى سجلات البريد وفى خرائط البريد التى كان يعدها موظفون معينون لهذا الغرض ، وكان يستفاد بها فى حالات التحركات العسكرية ، كما استفاد بها العلماء والجغرافيون فى أبحاثهم العلمية .

ولبيان مدى أهمية هذه الوظيفة واختصاص صاحبها يكفى أن نرجع الى عهد بولاية بريد لبيان ما يجب على صاحب البريد ، وهو عهد وارى فى كتاب الخراج لابن قدامة (راجع الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى لادم متر ترجمة أبو ريدة الجزيه الاول ص ١٠١) وقد جاء به :

على صاحب البريد « أن يعرف حال عمال الخراج والضيايع فيما
يجرى عليه أمرهم ويتتبع ذلك تتبعاً شاقياً ، ويستشفيه استشفافاً بليغاً ،
وينهيه (أى يبلغه) على حقه وصدقة وأن يعرف حال عمارة البلاد
وما هى عليه من الكمال والاختلال ، وما يجرى فى أمور الرعية ، فيما
يعاملون به من الانصاف والجور والرفق والعسف ، فيكتب به مشروحاً ..
وأن يعرف ما عليه الحكام (القضاة) فى حكمهم وسيرهم وسائر مذهبهم
وطرائفهم .. وأن يعرف حال دار الضرب (سك النقود) وما يضرب
بها من العين والورق (الذهب والفضة) ، وأن يكون ما ينبىء من
الأخبار شيئاً يثق بصحته وأن يعرض للمرتبين لحمل الخرائط فى عمله
ويكتب بعددهم وأسمائهم ومبالغ أرزاقهم وعدد السكك فى جميع عمله
وأعمالها ومواضعها ، ويوعز الى هؤلاء المرتبين بتعجيل الخرائط المنفذة
على أيديهم ، والى الموقعين باثبات الواقيت وضبطها حتى لا يتأخر
أحد منهم عن الأوقات التى سبيله أن يرد السكة فيها ، وأن يفرد لسكل
ما يكتب فيه من أصناف الأخبار كتباً بأعيانها ، فيفرد للأخبار القضاة ..
والخراج والضيايع وأرزاق الأولياء ونحو ذلك كتباً ، ليجرى كل كتاب
فى موضعه » .

★ ★ ★

هذه خلاصة عن أهم الدواوين المركزية فى الدولة نكتفى بها عن
ذكر جميع الدواوين ، التى وجدت وتعددت ، واختلفت من عصر الى
عصر ، أما بالنسبة لما يقابلها من دواوين اقليمية أى دواوين الولايات ،
فقد كان لكل ديوان من الدواوين الرئيسية فى العاصمة ديوان مماثل له
فى الولايات ، أهم الدواوين الاقليمية التى وجدت فى الولايات هى
ديوان الخراج وديوان الرسائل وديوان الزمام الذى يختص بمراجعة
حسابات الولاية .

عمال الدولة

عرض تاريخي :

كان الرسول عليه الصلاة والسلام يختار العمال حسب الكفاية وحسب طبيعة العمل الذي يتولاه كل منهم .

• وكان يختارهم من أهل الصلاح والدين والعلم .

كما كان يراعى فى بعض الأحيان مكانة العامل فى نظر العرب أو فى نظر من يولى عليهم . فكان يولى أمام القبيلة عليها مراعاة للنظم الاجتماعية فى ذلك الحين ، وكان يختار العمال على هذه الأسس فقط وباختياره هو ، ولم يقر طالب ولاية على طلبه بل على العكس من ذلك ، روى أنه لما أتاه أحد كبار المسلمين (فى بعض الروايات أنه العباس عم الرسول وفى بعضها أنه أبو ذر الغفارى) وطلب اليه أن يوليه ولاية قال عليه الصلاة والسلام :

« انها لأمانة ، وانها يوم القيامة لخزى وندامة ، الا من أخذها بحقها ووفى الذى عليه لها » كما قال عليه الصلاة والسلام « ومن ولى من أمر المسلمين شيئا فولى أحدا عليه محاباة فعليه اللعنة الى يوم الدين » .

وهذه الأحاديث الكريمة تتضمن قواعد أساسية :

١ - أن الوظيفة العامة تستوجب الحساب أمام الله وأمام الناس .

٢ - أن الحاكم ليس حرا فى اختيار العمال بل هو مقيد باختيار الأصلح دون نظر الى صلة أو قرى أو أى سبب آخر .

٣ - أن التفاضل بين الناس فى الاختيار للوظيفة العامة لا أساس له الا الكفاية والأمانة . ومن الأمثلة على الاختيار ، اختياره عليه الصلاة والسلام عبد الله ابن رواحة عاملا على المال اذ أرسله الى خيبر فارادوا أن يقدموا له هدية فرفضها وقال لهم « انما أتيتكم من عند أحب

الناس ان ، وأنتم ابغض خلق الله الى وما حبى له وبغضى لكم بحاملنى على ان احبب عليكم ، وألما ما عرضتم على من الرشوة ، فهو سحت لاتاكله»

وكان من بين أعوان الرسول ومستشاريه من سموا بالنقبا ، وهم من المهاجرين والأنصار وسموا كذلك لأنهم ضمنوا للرسول اسلام قومهم .

وكان له عدد كبير من الكتاب بلغ عددهم اثنان وأربعون ، منهم على بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة وعمر بن العاص وغيرهم وكان لكل كاتب اختصاص معين ، فكاتب للعهود والصلح ، وآخر يجيب على رسائل الملوك ، وكاتب للخنائم وكاتب لأموال الصدقات . الخ وكان احد الكتاب يحمل خاتم الرسول عليه السلام ، وبعضهم يترجم من الفارسية والرومية والقبطية وغيرهم كما عين القضاة ومقرئى القرآن .

فى عهد أبى بكر :

سار أبو بكر سيرة رسول الله عليه الصلاة والسلام واحتفظ بالعمال الذين عينهم ولم يغير أحدا منهم الا للضرورة وكان يتولى بنفسه تعيين الولاة والعمال على الولايات التى قسمت اليها الدولة وأقاليمها ، وان كان قد ترك لهم حرية اختيار القضاة ثم يعقد ولاية القضاء لمن اختاروهم وعندما اتسعت أطراف الدولة وامتدت خارج شبه الجزيرة العربية ، فقد رأى أن الحكمة تقتضى توسيع سلطات قواده فى العراق والشام ، وعهد الى كل منهم ان يولى العمال فى الاراضى التى يفتحها .

وفى عهد عمر بن الخطاب :

سار الخليفة الثانى لرسول الله سيرة رسول الله وخليفته الاول فى اختيار الولاة والعمال ، لا اساس الا الكفاية للعمل ولخدمة الرعية ، والعامل الاولى بالاختيار هو الكفاء فى عمله ، القوى فى أدائه ، المهاب بين الناس ، العالم بأمور دينه ودنياه .

وهو يختار الولاة والعمال لصفاتهم وكفايتهم فقط ، ولا يحاسب ولا يجامل رجلا ولو كان من خيار الصحابة .

يقول عمر بن الخطاب لسعد بن أبى وقاص حين ولاه على العراق « والله ما وليتك لنسب ، فلا يغرنك من الله ان قيل خال رسول الله ، فانه ليس بين أحد وبين الله نسب » .

وهو يرفع القواعد والمبادئ بالنسبة لنفسه ولغيره :

يقول رضى الله عنه عن نفسه « لو علمت أن أحدا أقوى منى على هذا الأمر ، لكان ضرب العنق أحب الى من هذه الولاية » .

ويقول ايضا ، « انى لا تخرج أن استعمل رجلا وأنا اجد أقوى منه » .

عزل عمر واليه على الشام شرحبيل بن حسنة ، واطاف عمله الى معاوية ابن أبى سفيان ، فجاء الوالى المعزول الى الخليفة يسأل عن سبب عزله ، فقام عمر فخطب فى الناس ، وبرأ ساحة الوالى المعزول وقال : « ايها الناس انى والله ما عزلت شرحبيل عن سخطه ، ولكنى أردت رجلا أقوى من رجل » . فهو دائما يختار الوالى من أهل العلم والورع ويشترط فيه أن يكون قويا ، وأن يكون مهابا فى تواضع .

يقول أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه فى ذلك « أريد رجلا اذا كان فى القوم وليس أميرهم ، كان كأنه أميرهم ، واذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم » كما كان يحرص على أن تتوفر فى العامل الصفات الانسانية الحميدة ، واخصها أن يكون رحيفا بالناس ، وكذلك فقد سار على سنة رسول الله فى عدم تولية من يطلب الولاية .

ولعل المقصود بذلك أن الاختيار مرجعه الى تقدير ولى الأمر لا الى طلب من يريد العمل ، ولا وصفه أو مكانته أو تأثيره .

كذلك فان الوظائف الكبرى لا ينبغي أن تشغل بناء على طلب طالب وانما هى موكولة الى حسن اختيار الخليفة ، وهذا هو المبدأ المستقر فى جميع العصور حتى عصرنا الحاضر ، فلا يتصور أن يتقدم شخص انى رئيس دولة يطلب ولاية الوزارة مثلا .

وكانت المدينة فى أيامه أشبه بمدرسة يتخرج فيها العمال والقواد والأمراء فلا يبعث الى الأمصار الا من اختبره فى الجملة .

كان كعب بن سوار جالسا عند عمر ، فجاءته امرأة تشكى زوجها فقال لكعب : اقض بينهما . فلما قضى بينهما بما أعجبه وما لم يخطر له ببال ، قال لكعب : اذهب قاضيا على البصرة .

وساوم عمر على فرس فركبه لاختباره فعطب ، فأراد عمر رد الفرس لصاحبه فرفض . فقال له عمر : أجعل بينى وبينك حكما . فاختار الرجل شريحا ، فكان قضاؤه على أمير المؤمنين بأن يأخذ ما ابتاع أو أن يرده كما أخذه ، ومعنى ذلك أن عمر لا يستطيع رد الفرس لصاحبه ، قال عمر : « وهل القضاء الا هكذا » . وبعثه قاضيا على الكوفة ، وأنه لأول يوم عرفه فيه ، وبقي شريح قاضيا بالكوفة ستين عاما .

وكان عمر اذا اختار النوالى لا يتركه وشأنه بل يحدد له الأسس والقواعد العامة التى يسير عليها فى عمله ، وتكون مناط محاسبته ، فكان فى الغالب يضمن هذه الشروط فى كتاب الولاية (قرار التعيين) ويشهد عليه من حضر من المهاجرين والأنصار .

وكان من هذه الشروط ألا يظلم أحدا فى جسده أو ماله ، ولا يستغل منصبه لفائدة أو مصلحة ، وأن يوصل حقوق المسلمين اليهم ولا يضربهم ليذلهم وأن يكون من اهل الحلم والرحمة ، وأن يحكم بين الناس بالعدل .

ومثل هذه القواعد كما كانت ترد فى كتاب الولاية ، كانت ترد وأمثالها فى الكتب التى يوجهها الى ولاية الأمصار ، وفى الخطب العامة التى يلقيها على المسلمين فى مواسم الحج .

فاذا اختار عمر الولاية وأصدر اليهم توجيهاته كان لا يكف عن مراقبة تصرفاتهم ومحاسبتهم ، وكانت الرقابة على أعمالهم تتم عن طريق عيون له على هؤلاء الولاية ينقلون اليه اخبارهم وأفعالهم ، وعن طريق شكاوى الرعية التى كان بابها مفتوحا لها جميعا ولم يتردد عمر قط فى محاسبة الولاية مهما علا قدرهم بمجرد أن يصل اليه الخبر أو الشكاوى .

فقد حاسب سعد بن أبي وقاص ، خال رسول الله وفاتح العراق وقائد جيوش المسلمين ، عندما نسبت اليه اتهامات أثناء مدة ولايته للعراق ، رأى عمر أن يوفد محمد بن مسلمة لتحقيقها فقام بتحقيقها علنا فى المسجد وقد ثبتت نراة سعد فى التحقيق ، ولكن عمر قرر أنه

حقق من باب الاحتياط ودرا للاتهامات مع ثقته بمكانة سعد وبراءته
وافترأ الناس عليه .

وفعل مثل ذلك مع أبى موسى الأشعري ومع خالد بن الوليد ومع
عمرو بن العاص حين استقدمه هو وابنه من مصر بناء على شكوى أحد
المصريين الى عمر من أن ابن عمرو ضربه ، وتأكد من صدق الشكوى
فاتاح للمصرى أن يقتص من ابن عمرو ، وقام الشاكى بضربه فعلا ، كما
أباح له أن يمر بالدرة على رأس عمرو لأن ابن عمرو استغل سلطان
أبيه ، لولا أن الشاكى عفا عن عمرو .

كما أنه عزل أحد ولاته لمجرد أنه قال شعرا يضعه موضع الشبهة
فقرر عمر مبدأ أساسيا حاصله أن المنصب يضع من القيود على شاغله
ما يحرمه مما يجوز لغيره ، حفظا للهبة والقوة للحاكم .

ولقد كتب لعمر بن الخطاب النجاح فى إدارة الدولة ، لصفاته
الذاتية من كفاءة وإيمان وقوة وتجرد ، ولما التزمه من قواعد فى اختيار
عماله ، ولما وضعه لهم من ضوابط وقيود على تصرفاتهم ، ولما فرضه
عليهم من رقابة متعددة الأساليب ، من عيون له فى كل مكان ، ومن
اتباعه لسياسة الباب المفتوح بالنسبة للرعية ، وإباحته لأى فرد من
الرعية أن يتقدم اليه راسا بشكواه ضد الولاة والعمال ، ومتابعته لكل
ما يصل الى علمه من خطأ منسوب اليهم ، وأخذ من يثبت خطؤه
بالسدة مهما كان قدره .

وقد توسعنا فى بيان المبادئ التى سار عليها هذا الخليفة العظيم ،
لما امتازت به أساليبه الإدارية من أصالة ولما تحقق بها من عدالة ، جعلت
اسم عمر بن الخطاب ووضعها فى مكان الصدارة بين صفوف القادة
الإداريين .

فى عهد عثمان :

بدا عثمان وهو يسير على ما سار عليه خليفته رسول الله فى
اختيار العمال ، واستبقى الكثيرين ممن تم اختيارهم فى عهد عمر .

الا أنه طرأت تغييرات فى عهده كان لها أثر على سياسته وحكمه ،
وكان لها فى النهاية أثارا اليمة .

ذلك أن ثراء الدولة وأموالها وتراكم أطرافها : لم تجعل في وسعه أن يسيطر على كل نشاطها .

كذلك كانت شيخوخته سببا في ضعفه وتسامحه كما أن أقاربه من بنى أمية كانوا شديدي التأثير عليه فاعتمد عليهم .

وبدأ الخروج عن قاعدة الكفاية وحدها كأساس للاختيار .

فولى عثمان الكثير من العمال من أقاربه وأقطعهم أموالا كثيرة وحصلوا هم على أموال كثيرة وكانوا من أسباب الثورة على عثمان .

وفي عهد علي بن أبي طالب :

بدأ علي بن أبي طالب فعزل ولاية عثمان على الأمصار وتبع طريقة أسلافه في اختيار الولاة وكان يتابعهم بالنصح والمشورة .

وقد تمسك بأسس اختيار العمال سواء اختارهم بنفسه أو جعل من سلطة ولاته على الأقاليم حق اختيارهم فقد جاء في كتابه إلى الأشرع النخعي حين ولاه مصر (ولم ينفذ لمقتله) ما يأتي :-

« ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختيارا ولا تولهم محاباة واثرة فانها جماع شعب الجور والخيانة » .

وهكذا يبدو أن الأساس هو الاختيار ، وإن المحاباة منهي عنها في اختيار العمال .

في العهد الأموي :

كان معاوية من دهاء السياسة والادارة والحكم ساعده على ذلك استعداد طبيعي وتجربة طويلة بدأت منذ كان أحد كتّاب رسول الله وعاصر أبا بكر وعمر وعثمان وتولى الشام عشرين سنة فتمرس بالادارة وأطلع على نظم الحكم والادارة في بلاد ذات حضارة وادارة قديمة فلما ولى الحكم حافظ على أصول الادارة في عهد الرسول والخلفاء الراشدين وما خرج عليها الا اذا دعت ضرورة حسب المحيط الجديد والتحول الذي اقتضاه الخروج من البداوة الى الحضارة ، وكان يحسن اختيار الولاة أسوة بأسلافه العظام ولكنه كان يتحرى اختيار الأكفاء من بنى أمية ممن يثق فيهم مثال زياد بن أبيه وعبد الملك بن مروان .

وكان معاوية أول من أباح تعيين النصارى فى بعض أعمال الدولة
فى شئون المال .

وكان العمال قبل ذلك يختارون جفيعا من المسلمين .
أما عمر بن عبد العزيز فقد عزل كل الولاة وعين أصح الرعية .

فى العهد العباسى :

وفى عهد العباسيين سار الاختيار أيضا على أساس الكفاية وإن
كان الولاء للدولة الجديدة أساسيا فى الاختيار فعزل جميع ولاة بنى
أمية وولى بدلهم وكانوا يميلون أيضا إلى الاختيار من بين آل العباس
بل وفى الغالب من الفرس .

يقول أحد المؤلفين فى التاريخ الإسلامى :

« وفى العصر العباسى الأول سيطر الايرانيون (الفرس) على
الجهاز الادارى كله فى حاضرة الدولة وفى الولايات وغلبوا على جميع
دواوين الحكومة وتولوا مناصب الولاية على البلدان والوزارة منذ فجر
الدولة وكان الوزراء الظاهرون فى العصر العباسى الأول كلهم من
الفرس فأبو سلمة الخلال أول وزير عباسى (وأول من أطلق عليه لقب
وزير فى النظام الادارى الإسلامى) ولى فارسى ويعقوب بن داود
وزير المهدي والوزراء من آل يرمك ومن بنى سهل وغيرهم كثيرون كلهم
من الفرس » .

(ص ٥٤ الاسلام والحضارة العربية فى آسيا الوسطى بين
الفتحين العربى والتركى للدكتور حسن أحمد محمود طبعة
القاهرة ١٩٦٨) .

وبدأت ظواهر جديدة فى شئون العمال فقد ظهرت وظيفة الوزير
لأول مرة فى عهد بنى العباس كما سلف ، كما تعدد الوزير فى عهد
أبى جعفر المنصور كما أنشئ فى عهد المهدي ديوان للعمال يتولى
شئون تقليدهم وعزلهم .

وكان الرشيد أول من أنشأ منصب قاضى القضاة وجعل اليه تعيين
قضاة الأقاليم وعزلهم ، وبذلك فصل بين السلطة القضائية والسلطة
التنفيذية .

ومنذ عهد المعتصم وماتلا هذا العهد ازداد اختيار عمال الدولة من غير العرب من الترك والماليك والإعاجم وكثر منهم الولاة وعمال الأقاليم بل نولوا الوزارة - وصاروا فى بعض الأحيان أقوى من الخلفاء فكانوا يختارون أعوانهم من عمال الأقاليم والولاة دون نظر الى الكفاية مما عجل بانتهاء دولة بنى العباس .

القواعد الأساسية لاختيار العمال

قلنا ان دولة الاسلام أساسها العدل والشورى فالعدل أساس الملك .

ولذلك فقد اعتبروا منذ البداية اختيار العمال (الموظفين) من باب أداء الأمانات ، فالقاعدة هى أن على ولى الأمر أن يولى على كل عمل أصلح من يجده له .

قال عليه الصلاة والسلام « من ولى من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله » .

لذلك فإن الواجب على الحاكم . وكل من دخل فى اختصاصه أن يعين العمال من أى مستوى أن يراعى قاعدة اختيار الأصلح .

ولا يقدم رجل لأنه طلب الولاية ، بل ذلك سبب المنع ، فقد رد رسول الله على بعض طالبى الولاية « انا لا نولى أمرنا هذا من طلبه »

فان عدل عن الحق الى غيره ، لمحبة أو قرابة أو عداوة فقد خان الله ورسوله .

الأحاديث : قال عليه الصلاة والسلام لأبى ذر فى الامارة « انها لامانة ، وانها يوم القيامة لخزى وندامة الا من أخذها بحقها ، وأدى الذى عليه لها » .

وقال عليه الصلاة والسلام « اذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة » قيل : وما أضاعتها ؟ قال « اذا وسد الأمر الى غير أهله فانتظر الساعة »

وعلى هذا فإن الحاكم عليه أن يختار أصلح من يجد ، فاذا لم يوجد من هو صالح لتلك الولاية (الوظيفة) فإن عليه أن يختار الأمثل فى كل

منصب بحسبه واذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام ، وأخذة الولاية بحقها ، فقد أدى الأمانة ، وإن اختل أو تخلف بعض الأمور بسبب من غيره اذا لم يمكن الا ذلك (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) .

وينبغي ان يعرف الأصل في كل منصب - فان الولاية لها ركنان القوة والأمانة .

(راجع السياسة الشرعية لابن تيمية) .

قال تعالى (ان خير من استأجرت القوى الامين) .

وقال تعالى (انك اليوم مكين أمين) .

والقوة في كل ولاية بحسبها ، فالقوة في امارة الحرب ترجع الى شجاعة القلب والخبرة بالحروب وفنونها .

والقوة في الحكم بين الناس ترجع الى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة ، والى القدرة على تنفيذ الاحكام .

والأمانة : ترجع الى خشية الله ، والا يشتري بآياته ثمنا قليلا ، وترك خشية الناس . قال تعالى (فلا تخشوا الناس واخشوني ، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

ما يختص بالعمال من تقليد وعزل

(تعيين الموظفين وعزلهم)

أولا - من الذي يملك تقليد العمال :

القاعدة : أن كل من جاز نظره في عمل (اختص به) صح منه تقليد العمال عليه فالسلطان المتولى لجميع الأمور ووزير التفويض والعامل عام الولاية يجوز له تقليد العمال ولايجوز ذلك من وزير التنفيذ بمفرده .

ثانيا - من الذى يجوز تقليده العمالة :

القاعدة فى الاختيار هى فى الكفاية والامانة .

فان كانت العمالة عمالة تفويض بان كان للعامل أن يقلد غيره روى فيها الحرية والاسلام لافتقارها الى الاجتهاد ولا يشترط ذلك فى عمالة التنفيذ .

ثالثا - ما يصح به التقليد (التعيين) :

يصح التعيين ممن يملكه نطقا (أى شفاة) كما تصح به سائر العقود ويصح التعيين كتابة (خطأ لا لفظا) على خلاف العقود الخاصة اعتبارا بالعرف الجارى فيه ، وهذا اذا كان التقليد مقصورا عليه وليس عاما متعديا يجيز له استنابة غيره فيه .

فاذا كان تعيين العامل فى عمل كان يتولاه غيره وكان العمل مما لا يصح الاشتراك فيه اعتبر تعيين الثانى عزلا للاول كما يعتبر عزلا مع جواز الاشتراك اذا لم يوجد عرف جارى بالاشتراك فيه .

هل يجوز لمن تولى عملا أن يستخلف عليه ؟

مرد ذلك الى اختصاصه حسب قرار تقليده فاذا كان مأذونا له بالاستخلاف صراحة جاز له ذلك ويعزل المستخلف بعزل الاصيل .

فاذا كان ممنوعا من الاستخلاف لم يكن له .

واذا كان غير مأذون به ولا ممنوعا منه فالراجح أنه لا يستخلف اذا كان قادرا على القيام بعمله ، ويجوز له الاستخلاف جزئيا فيما لا يقدر عليه وهذه هى القاعدة العامة فى التفويض بالاختصاصات حسب ما تقرره القوانين المعمول بها حاليا ، وان اختلفت التفاصيل .

رابعا - تحديد اختصاصات العامل من ناحية الموضوع او من ناحية الزمان :

من ناحية الموضوع :

(١) يجب تحديد البلد أو الناحية التى يباشر فيها عمله تحديدا واضحا يميزها على غيرها .

(٢) تعيين العمل الذى يتولاه كجباية أو خراج .. الخ .

(٣) تحديد العمل وما يتصل به من رسوم وحقوق على نحو تنتفى معه الجهالة .

من ناحية المدة أو الزمان :

حالات ثلاث :

(١) اذا كان العامل معيناً لمدة محددة كشهر أو سنة فالنظر جائزاً خلالها ممنوع بعدها لأن اختصاصاته بمباشرة العمل مرتبط بصفتها كعامل ، فلا يجوز له مباشرة العمل بعد أن تنتهى مدة عمله ويزول اختصاصه .

ويستطيع من قلده العامل أن يعزله أثناء المدة اذا رأى المصلحة فى ذلك وأساس هذه السلطة له ما يعتبر (من ناحية من تولى التعيين) من أن العقد يعتبر من العقود العامة لنيابته فيها عن الكافة ويروى الإصلاح فى التخيير وهذا هو أساس حق الجهة الادارية فى فصل العامل وأما عن حقه فى ترك العمل فقد فرقوا بين حالين .

١ - اذا كان أجره محددًا أجبر على استمراره فى عمله لأن العمالة تعتبر عندئذ من الايجارات المحضة فيجرى عليها حكم اللزوم .

٢ - وان كان الأجر غير محدد بما يصح فى الأجور لم تلزمه المدة وجاز له ترك العمل بعد أن ينهى الى من ولاه رغبته فى ترك العمل .

(ب) تقدير المدة بالعمل كان يقلده خراج ناحية معينة عن هذه السنة ، فتكون مدة نظره مقدرة بفراغه من عمله وينعزل بانتهاء العمل .

أما بالنسبة لعزله أو حقه فى الاعتزال قبل انتهاء العمل فالحال حسب ما توضح فى البند (١) السابق .

(ج) اذا كان التقليد مطلقاً عن المدة أو العمل (على ما ذكر بالبندين السابقين) فالتقليد صحيح وان جهلت مدته لأن المقصود منه الاذن لجواز النظر وليس من عقود الايجارات اللازمة .

خامسا - أجر العامل (او جارية) :

١ - اذا قدر الأجر أو سمي معلوما استحق المسمى اذا وفى العمالة حقها أى قام بالعمل حسب المعتاد ودون تقصير ، فان قصر روعى تقصيره وأنقص الأجر تبعاً لذلك .

وتلك قاعدة قديمة تربط الأجر بالانتاج .

٢ - واذا سمي الأجر مجهولاً غير محدد أى تقرر أن له أجراً ولكن لم يحدد مقداره كان له أجر المثل .

٣ - اذا لم يسم له أجر معلوم أو مجهول فى هذه الحالة اختلفت الآراء فيرى الشافعى أنه لا أجر له على عمله ويكون متطوعاً به حتى يحدد له أجر وقال المزنى له أجر مثله فى حالة عدم تحديد الأجر . وهذا هو الأرجح .

الحسبة

تعريف الحسبة :

الحسبة هى أمر بالمعروف اذا ظهر تركه ، ونهى عن المنكر اذا ظهر فعله . والمعروف هو كل قول أو قصد حسنه الشارع وأمر به ، والمنكر هو كل قول أو فعل أو قصد قبحه الشارع ونهى عنه .

شرع الحسبة :

فرض الله الحسبة على عباده فى كتابه الكريم فأمر بها وحض على القيام بها بأساليب مختلفة بما يقطع بفرضها وارتفاعها الى مصاف الفروض التى قام الاسلام عليها .

وقد أمر الله سبحانه وتعالى بها صراحة فى قوله (ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (آل عمران) .

وجعلها الله سبحانه وتعالى من صفات الايمان ، وقدمها فى الترتيب على بعض الأحكام الأساسية فى الدين ، قال تعالى (والمؤمنون

والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر
ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله (التوبة) .

سجعل الله تعالى تركها من صفات المنافقين ، قال تعالى :
(المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن
المعروف) (التوبة) .

ولقد لعن تاركها كما فى قوله تعالى : (لعن الذين كفروا من بنى
اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا
يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون)
(المائدة) .

وفضل من يقوم بها من الامم على غيرها فى قوله تعالى : (كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) .

وكما فرضت الحسبة على المسلمين ، فرضت على غيرهم من الامم ،
ويستدل على ذلك من قوله تعالى فى سورة لقمان : (يا بنى اقم الصلاة
وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ، ان ذلك من عزم
الامور) .

هذه بعض الأدلة وردت فى القرآن الكريم ، ويوجد غيرها أدلة
أخرى عديدة ، أما السنة فانها تتضمن أسانيد عديدة لشرعية الحسبة من
ذلك :

قال الرسول عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكرا فليغيره
بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف
الايمان » .

وقال عليه الصلاة والسلام « بئس القوم قوم لا يأمرون بالمعروف
ولا ينهون عن المنكر » .

وقال عليه الصلاة والسلام « من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو
خليفة الله فى أرضه ، وخليفة رسوله وخليفة كتابه » .

حكم الحسبة :

حكمها الوجوب كما يتضح من الآيات والاحاديث السابقة ، والتي
تقطع بان حكمها الوجوب ، وعلى هذا اجماع الفقهاء والمجتهدين .

وهى من فروض الكفاية ، اذ الراجح انها واجبة على الأمة فى
مجموعها وذلك ما يتحقق بقيام طائفة منها بذلك .

وهذا لا ينفى أنها تجب على القادر عليها ، حتى أنها تكون فرض
بين على أناس بحكم مناصبهم .

طبيعتها ومكانتها :

الأصل فى ولاية الحسبة أنها تثبت لكل مكلف لا فرق بين حر وعبد
وحاكم ومحكوم ، يقول عليه الصلاة والسلام « من رأى منكم منكرا
فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك
أضعف الأيمان » .

ولأن ولاية الخليفة أو الحاكم هى ولاية عامة فإن الحسبة تندرج
تحتها ويصبح الامر بالمعروف والنهى عن المنكر بالنسبة اليه فرض عين ،
وهى أيضا فرض عين بالنسبة لمن يعينهم الخلفاء أو الامراء لتولى هذه
المهمة .

والحسبة تلى فى المرتبة وظيفة القضاء ، فأقوى الولايات على
العموم هو ولاية رفع المظالم تليها ولاية القضاء ، تليها ولاية الحسبة .

والحدود بين هذه الولايات ليست حدودا أقامها الشارع وضبطها
وحدد فواصلها على وجه يمنع التداخل بينها ، بل ان لولى الامر أن
يسندها كلها لشخص واحد ، أو أن ينصب لكل ولاية من يقوم عليها .

ومع هذا فإن الخطوط العامة لولاية رفع المظالم هى التى أوضحها
الماوردي بقوله : « هى ولاية تقوم على التنصاف بالرهبة وزجر
المتنازعين عن التجاحد بالهيبه ولذا يقوم بها من كان جليل القدر عظيم
الهيئة ظاهر الحكمة قليل الطمع كثير الورع » .

أما ولاية القضاء فهى الفصل بين الناس فى خصوماتهم وبالتالي
تقصر عنها ولاية الحسبة ، لان وإلى الحسبة لا ينشئ الاحكام كالقضاة ،
بل هو يقوم فقط بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وعلى الجملة فإن ولاية الحسبة تتفق مع ولاية القضاء فى بعض
المسائل وتقصر عنها فى بعضها الآخر ، وتزيد عليها فى مسائل أخرى .

(١) فهى تتفق مع القضاء فى جواز الاستعداد الى المحتسب فى
أنواع من الدعاوى تتعلق بمنكر ظاهر ، وهذه الدعاوى هى : ما يتعلق
بحقوق الافراد من الغش فى الكيل أو الميزان ، وما يتعلق بحقوق
الافراد من غبن أو تدليس وما يتعلق بحقوق الافراد من المماطلة أو
التأخير فى الوفاء بالدين مع القدرة على الوفاء .

(ب) وهى تقصر عنها فى عدم تناولها لأية دعوى تخرج عن نطاق المنكرات الظاهرة وبالتالي لا يجوز لوالى الحسبة أن يتعرض للفصل فى الدعاوى المتعلقة بالعقود والمعاملات ، إلا أن يكون الخليفة أو الأمير قد أسند إليه مثل هذا الاختصاص فعندئذ يكون والى الحسبة جامعاً بين ولاية الحسبة وولاية القضاء .

كما أنها تقصر عنها فى عدم تناولها الدعاوى التى تدخل فى نطاق المنكرات ، إذا تطرق إليها التجاحد والتناكر ، لأن الحكم فيها عندئذ يكون متوقفاً على سماع البينة أو توجيه اليمين وهو أمر لا يجوز أن يباشره المحتسب وإنما الاختصاص بسماع الشهادة وتوجيه اليمين لمن عهد إليه بهذه الولاية من رجال القضاء .

(ج) والحسبة تزيد عن ولاية القضاء فى أن والى الحسبة ينظر فيما عليه حال الناس فإن رآهم وقد تركوا معروفاً دعاهم إليه ، وإن رآهم على منكر نهاهم عنه ، ولو لم يستعده مستعد على ذلك أما القضاء فليس له مثل هذه السلطة لأن اختصاصه لا ينعقد إلا لنظر الخصومات للفصل فى الحقوق التى ترفع إليه الدعوى بطلبها ، هذا عن الحسبة وولاية القضاء .

أما عن الحسبة وولاية المظالم فهى تشبهها فى قيامها على قوة السلطان وهيبته ، وفى التعرض للمصالح العامة وإنكار العدوان الظاهر ، وتفتقر عن ولاية المظالم فى أن ولاية المظالم أوقع الولايات ، وفى أن لوالى الحسبة لا يجوز له الحكم فى منازعه بين متخاصمين بينما يجوز لوالى المظالم ذلك فيما يجل أمره ، ويعظم خطره لسبب من الأسباب كالتفاوت العظيم بين المتخاصمين فى الجاه أو المكانة أو السلطان .

(راجع الأحكام السلطانية للماوردى) .

المحتسب :

من الذى يقوم بالحسبة :

الاحتساب من أهم الواجبات التى يقوم بها الخليفة أو الحاكم ، بل أن الحسبة تدخل فى عموم ولايته ، كما تدخل فى عموم ولاية كل عامل من عمال الدولة من ذوى الولاية العامة كوزراء التفويض وأمرأى الأقاليم .

الا أن فى تشعب مهام ولاية الأمور وتعقدتها ما يحتتم على ولى الأمر أن يعهد بمهمة الاحتساب الى من ياتمنه عليها ممن يحسن اختيارهم من العمال ، وهؤلاء هم ولاية الحسبة (المحتسبون) .

وقيام المحتسب بمهمته لا يسقط واجب الاحتساب عن آحاد الناس ، فقد عرفنا أن الحسبة هى فرض كفاية على أمة المسلمين وفرض عين على من تعين للقيام بها ، سواء بحكم توليه لها من قبل ولى الأمر ، أو لم يوجد غيره للقيام بها .

غير أنه وأن صح الاحتساب من كل مسلم ، فهناك فروق عديدة بين أوضاع من يقوم بالاحتساب من آحاد الناس وبين المحتسب .

ويقول الماوردى فى كتابه (الأحكام السلطانية) أن الفرق بين المتطوع والمحتسب فى الاحتساب من الوجوه الآتية :

١ - أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين على المحتسب بحكم الولاية ، وفرضه على غيره فرض كفاية .

٢ - أن قيام المحتسب به من حقوق تصرفه الذى لا يجوز له أن يتشاغل عنه ، وقيام المتطوع به من نوافل عمله الذى يجوز أن يتشاغل عنه بغيره .

٣ - أن المحتسب منصوب للاستعداد اليه فيما يجب انكاره ، فيجوز الالتجاء اليه لازالة منكر لا يقدر المستعدى على ازالته ، وليس المتطوع منصوباً للاستعداد .

٤ - أن على المحتسب اجابة من استعداه وليس على المتطوع اجابته .

٥ - أن على المحتسب أن يبحث عن المنكرات الظاهرة ليصل الى انكارها ، ويبحث عما ترك من المعروف الظاهر فيأمر باقامته ، وليس على المتطوع شئ من ذلك .

٦ - أن على المحتسب أن يتخذ أعوانا وليس للمتطوع ذلك .

٧ - أن للمحتسب أن يعزر (يوقع عقوبة) فى المنكرات الظاهرة لا يتجاوز الى الحدود وليس للمتطوع ذلك .

٨ - أن للمحتسب أن يتقاضى اجرا على عمله من بيت المال ، وليس للمتطوع أن يرتزق على انكار منكر .

(١٩ - نظم الحكم والادارة)

٩ - أن للمحتسب أن يجتهد برأيه فيما يتعلق بالعرف دون الشرع ،
فيقر وينكر من الأفعال التي جرى بها العرف حسب ما يؤديه اليه
اجتهاده وليس للمتطوع أن يجتهد .

الشروط الواجب توافرها في المحتسب :

١ - يجب أن يكون من يتولى الحسبة مكلفا لأن غير المكلف لا يلزمه
شيء على أن يجوز لمن يقوم بالحسبة تطوعا أن يقوم بانكار المنكر
والعمل على ازالته ولو لم يكن مكلفا ، فالحسبة قربة الى الله لا يمنع
من فعلها أحد .

٢ - أن يكون مسلما لأن الحسبة ولاية .

٣ - أن يكون عالما بالمنكرات الظاهرة ، عالما بحكم الشرع فيما
يأمر به وينهى عنه فان الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع .

٤ - أن يكون عدلا فلا يجوز للفاسق أن يحتسب ، وقد اختلف
الفقهاء في اشتراط العدالة اختلافا شديدا ، فذهب الماوردي وبعض
الفقهاء الى اشتراط العدالة مستدلين على رأيهم بأدلة عديدة منها قوله
تعالى : (كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) ولهذا وجب عندهم
أن يكون والى الحسبة ممن عرف عنهم الاستمسك بالدين لأن تقويم الغير
فرع للاستقامة ، كيف يصلح غيره من لا يستطيع اصلاح نفسه .

وأجاز فقهاء آخرون للفاسق أن يحتسب ، ومن هؤلاء الامام
الغزالي ، وذلك حتى لا يضيق باب الاحتساب ، لأن الفاسق .. مع
ضلاله - قد يكون مسموع الكلمة بين الناس مطاعا ، فتتحقق المصلحة
باحسابه .

ويستدل هؤلاء على رأيهم بأدلة عديدة منها أن الآيات والاحاديث
الواردة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وردت عامة غير مخصصة ولم
يوجد ما يصلح مخصصا لها بالعدل ، ولأن الاجماع على وجوب الحسبة
على كل مسلم ، ولأن في اشتراط العدالة تضيقا لباب الحسبة لأن
الانسان ليس معصوما والعصمة ليست الا للأنبياء ، ونقلوا عن سعيد بن جبير
قوله (ان لم يأمر بالمعروف وينه عن المنكر الا من لا يكون فيه شيء لم
يأمر أحد بشيء) .

(راجع الحسبة فى الاسلام للاستاذ ابراهيم دسوقي الشهاوى ص ٤٦) .

ونرى أنه لا يجوز لولى الامر أن يعين محتسبا الا من ذوى العدالة حتى تتحقق الثمرة المرجوة من احتسابه وأما قيام الأفراد بالحسبة تطوعا فان من المفيد للمجتمع توسيع دائرة الاحتساب باجازه لكل قادر ، وهو ما يتمشى مع رأى الامام الغزالى .

وسائل الاحتساب :

يقول الفقهاء ان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر له درجات ومراتب تتفاوت فيما بينها فى القوة ، وفى الاختصاص بمباشرتها .

١ - فالولها التعريف ، وذلك ببيان حكم الله تعالى لأن الشخص قد يقدم على المنكر غير عالم به .

٢ - ويلى التعريف العظة والتخويف بالله سبحانه وتعالى ويكون ذلك لمن يأتى المنكر وهو يعلم أنه منكر واتباع هذا الاسلوب يكون بالرحمة والرفق لأن ذلك ادعى الى استماع العظة وقبول النصح والارشاد .

٣ - ثم التقرير والتعنيف بالقول الغليظ الخشن ، اذا لم يثمر الاسلوب الثانى من أساليب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والتغليظ فى القول لا يخول المحتسب أن يفحش أو يسرف فيه ولا أن ينسب الى من ينصحه ما ليس فيه ، بل يكون التغليظ بقدر الحاجة وقد قيل « اذا أمرت بمعروف أو نهيت عن منكر وجب الا يكون أمرك أو نهيك منكرا »

٤ - ثم التغيير باليد . وهذه الوسيلة غير متصورة فى المنكرات القولية ، ولكنها متصورة فى حالات أخرى من المعصية ، فللمحتسب أن يريق الخمر ، وأن يخرج المعتصب من الدار التى اغتصبها وأن ينزع الذهب من أصابع المتحلى به ، وكلما استطاع المحتسب تكليف المحتسب عليه بأن يجرى التغيير بنفسه ، امتنع على المحتسب أن يجرى هو هذا التغيير .

فاذا عجز عن حمل المحتسب عليه أن يقوم بالتغيير مما عمده اليه من منكر بنفسه قام المحتسب بهذه المهمة ويشترط ألا يجاوز ما تدعو

اليه الحاجة أو الضرورة لأن التجاوز أمر منكر واسراف فى الاذى لا محل له .

٥ - التهديد ، وعلى المحتسب فى هذه الحالة الا يهدد المحتسب عليه الا بما يقدر عليه من عقاب ، والا استخف المحتسب عليه بتهديده .
وأصبح عديم الأثر .

٦ - الضرب ونحو ذلك من ضروب التعزير التى لا تصل الى شهر السلاح .

٧ - الاستعانة بالأعوان والسلاح ، ويكون ذلك عند توقع المقاومة المسلحة من مقترف المنكر ، يقول الله تعالى : (فان بغت احداهما على الآخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله ، فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا) .

ومراتب الحسبة لا تثبت كلها الا لوالى الحسبة ، وهى كما رأينا على درجات ، وبالتالي لا يجوز لوالى الحسبة أن ينتقل من مرتبة الى أخرى اذا أضعفته المرتبة السابقة فى بلوغ غرضه ويتعين عليه دائما أن يبدأ بأقل المراتب درجة متدرجا صعودا الى أعنفها كلما اقتضى الحال ذلك ، فلكل مرتبة حالة تناسبها ، ولا يجوز بالتالى للمحتسب أن يبلغ غرضه بوسيلة تجاوز ما هو ضرورى للحالة التى يواجهها والا عد عمله غير مشروع .

أما بالنسبة لمن يقوم بالحسبة من آحاد الناس ، فله من هذه المراتب الأولى والثانية والثالثة على الا يلجا الى الثانية أو الثالثة اذا كفت الأولى وله كذلك الرابعة اذا أمن ألا يقاوم أو يصد .

والحسبة نظام يقوم على الزجر والرهبة بأمر الناس باتيان المعروف واجتناب المنكر والوفاء بهذا الغرض من أجل وأنبيل الغايات ، ولهذا احتلت الحسبة دورا هاما فى حمل الناس على التزام الجادة واتباع تعاليم الله ورسالات أنبيائه .

ولا يزال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر التزاما على كل مكلف لاحقاق الحق ولنصرة الدين وحتى تكون كلمة الله هى العليا .

ملحق رقم (١)

بيان بأسماء خلفاء الدول الإسلامية

أولا : يتضمن هذا الجدول بيانا بأسماء الخلفاء منذ وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وتولى أبى بكر الخلافة .

وقد تم فتح مصر سنة ٢٠هـ فى عهد الخليفة الثانى عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وظلت مرتبطة بالخلافة الإسلامية حتى بداية القرن العشرين .

وإذا كان الأصل أن الخلافة الإسلامية تقوم على أساس امتداد سلطان الخليفة الى العالم الإسلامى كافة ، وأن الخليفة هو مستودع السلطة وصاحبها ، وأن من عداه من العاملين هم نواب له وأعوان إلا أنه يلاحظ ما يأتى :

(أ) أن هناك فترات فى التاريخ الإسلامى تنازع فيها أمر الخلافة حكام متعددون ، فوجد أكثر من خليفة فى وقت واحد ، فى بقاع مختلفة من العالم الإسلامى ومن أمثلة ذلك قيام الخلافة الأموية فى لاندلس (١٣٨ - ٤٣٢هـ) والخلافة الفاطمية فى المغرب ومصر (٢٨٨ - ٥٦٧هـ) فى الوقت الذى كانت الخلافة العباسية قائمة فى بغداد - وبناء على ذلك فإن الأقاليم المختلفة فى الدولة كانت تتبع الخلافة التى يكتب لها التغلب والسيطرة على الأقاليم .

(ب) ومن جهة أخرى يلاحظ أنه فى فترات طويلة من التاريخ الإسلامى لم يكن الخلفاء يمثلون السلطة الحقيقية فى الدولة ، وإنما كان يستأثر بالسلطان الحقيقى من تتيح له ظروفه وامكانياته المادية والعسكرية وظروف ضعف الخلفاء الاستئثار بالسلطة ، فنشأ عمال وسلطين وولاء أقوياء استطاعوا أن يسيطروا على الخليفة سيطرة كاملة فى بعض الأحيان ، أو يستقلوا بإدارة أقاليمهم فى أحوال أخرى ولكن فى أغلب الأحوال ، كان هؤلاء الولاة والسلطين يتمسكون بالخلافة باعتبارها تعبيراً عن وحدة الدولة الإسلامية ، وارتباطاً بالجانب الدينى .

ثانيا : يتضمن هذا الجدول بيانا بأسماء الخلفاء الراشدين والامويين والعباسيين والفاطميين (باعتبار صلتهم بمصر) والعثمانيين، متجاوزين عن الانظمة التى نشأت فى اقاليم أخرى من العالم الاسلامى ولم تكن لها ارتباطات بالحكم فى مصر (مثل الخلافة الاموية فى الاندلس) .

عهود الخلفاء

أولا : الخلفاء الراشدون :

هجريه	ميلاديه	
١١ - ١٣	٦٣٢ - ٦٣٤	أبو بكر الصديق
١٢ - ٢٣	٦٣٤ - ٦٤٤	عمر بن الخطاب
٢٤ - ٣٥	٦٤٤ - ٦٥٦	عثمان بن عفان
٣٥ - ٤٠	٦٥٦ - ٦٦١	على بن أبى طالب

ثانيا : الخلفاء الامويون « ١٤ خليفة » :

٤٠ - ٦٠	٦٦١ - ٦٨٠	معاوية الاول
٦٠ - ٦٤	٦٨٠ - ٦٨٣	يزيد الاول
٦٤	٦٨٣ - ٦٨٤	معاوية الثانى
٦٤ - ٦٥	٦٨٤ - ٦٨٥	مروان بن الحكم
٦٥ - ٨٦	٦٨٥ - ٧٠٥	عبد الملك بن مروان
٨٦ - ٩٦	٧٠٥ - ٧١٥	الوليد بن عبد الملك
٩٦ - ٩٩	٧١٥ - ٧١٧	سليمان بن عبد الملك
٩٩ - ١٠١	٧١٧ - ٧٢٠	عمر بن عبد العزيز
١٠١ - ١٠٥	٧٢٠ - ٧٢٤	يزيد الثانى
١٠٥ - ١٢٥	٧٢٤ - ٧٤٣	هشام بن عبد الملك
١٢٥ - ١٢٦	٧٤٣ - ٧٤٤	الوليد الثانى
١٢٦ -	٧٤٤ - ٧٤٥	يزيد الثالث

هجري	ميلادي	
١٢٦ - ١٢٧	٧٤٤	ابراهيم
١٢٧ - ١٣٢	٧٤٤ - ٧٥٠	مروان بن محمد
« انتهت الخلافة الاموية بمقتل آخر خلفائها مروان بن محمد بعد حروب مريرة بينه وبين الخلفاء العباسيين » .		

ثالثا : العباسيون (٤٨) :

هجري	ميلادي	
١٣٦ - ١٣٧	٧٥٠ - ٧٥٤	ابو العباس عبد الله السفاح
١٣٧ - ١٥٨	٧٥٤ - ٧٧٥	ابو جعفر المنصور
١٥٨ - ١٦٩	٧٧٥ - ٧٨٥	المهدي
١٦٩ - ١٧٠	٧٨٥ - ٧٨٦	الهادي
١٧٠ - ١٩٣	٧٨٦ - ٨٠٩	هارون الرشيد
١٩٣ - ١٩٨	٨٠٩ - ٨١٣	الامين
١٩٨ - ٢١٨	٨١٣ - ٨٣٣	المأمون
٢١٨ - ٢٢٧	٨٣٣ - ٨٤٢	العتصم
٢٢٧ - ٢٣٢	٨٤٢ - ٨٤٧	الواثق
٢٣٢ - ٢٤٧	٨٤٧	المتوكل
٢٤٧ - ٢٤٨	٨٦١	المنتصر
٢٤٨ - ٢٥٢	٨٦٢	المستعين
٢٥٢ - ٢٥٣	٨٦٦	المعتز
٢٥٣ - ٢٥٦	٨٦٩	المهتدي
٢٥٦ - ٢٨٩	٨٩٢	المعتد
٢٨٩ - ٢٩٥	٩٠٢	المكتفي
٢٩٥ - ٣٢٠	٩٠٨	المقتدر
٣٢٠ - ٣٢٢	٩٣٢	القاهر

هجرية ميلادية

٣٢٢ - ٣٢٩	٩٣٤	الراضي
٣٢٩ - ٣٣٣	٩٤٠	المتقى
٣٣٣ - ٣٣٤	٩٤٤	المستكفى
٣٣٤ - ٣٦٢	٩٤٦	المطيع
٣٦٢ - ٣٨١	٩٧٤	الطائع
٣٨١ - ٤٢٢	٩٠١	القادر
٤٢٢ - ٤٦٧	١٠٣١	القائم
٤٦٧ - ٤٨٧	١٠٧٥	المقتدى
٤٨٧ - ٥١٢	١٠٩٤	المستظهر
٥١٢ - ٥٢٩	١١١٨	المسترشد
٥٢٩ - ٥٣٠	١١٣٥	الراشد
٥٣٠ - ٥٥٥	١١٣٦	المقتفى
٥٥٥ - ٥٦٦	١١٦٠	المستنجد
٥٦٦ - ٥٧٥	١١٧٠	المستضىء
٥٧٥ - ٦٢٢	١١٨٠	الناصر
٦٢٢ - ٦٣٣	١٢٢٥	الظاهر
٦٣٣ - ٦٤٠	١٢٢٦	المستنصر
٦٤٠ - ٦٥٦	١٢٤٢	المستعصم
١٢٥٨ - ١٢٤٢		

وقد سقطت الخلافة العباسية فى بغداد على أيدى التتار سنة ٦٥٦هـ (١٢٥٨م) وقتل الخليفة المعتصم ثم قامت الخلافة العباسية مرة أخرى فى مصر بناء على دعوة الظاهر بيبرس سلطان مصر فى ذلك العهد الذى استدعى أحد أبناء الخلفاء العباسيين ويويع فى القاهرة بالخلافة وتولى الخلفاء العباسيون بعد ذلك على النحو التالى :

بأقى الخلفاء العباسيين « وكان مقرهم فى مصر » :

هجريه	ميلاديه	
٦٥٩ - ٦٦٠	١٢٦١ - ١٢٦٢	المنتصر بالله أحمد
٦٦٠ - ٧٠١	١٢٦٧ - ١٣٠١	الحاكم بأمر الله أحمد

« يبدو انه قد مضى فترة زمنية بعد مقتل المنتصر بالله أحمد فى احدى المعارك ضد التتار وبين مبايعه الخليفة التالى وهو الحاكم بأمر الله أحمد » .

هجريه	ميلاديه	
٧٠١ - ٧٤٠	١٣٠١ - ١٣٤٠	المستكفى بالله سليمان
٧٤٠	١٣٤٠	المنتصر بالله أحمد
٧٤٠ - ٧٤١	١٣٤٠	الواثق بالله ابراهيم
٧٤١ - ٧٤٨	١٣٤٠ - ١٣٤٧	الحاكم بأمر الله أحمد (الثانى)
٧٤٨ - ٧٦٣	١٣٤٧ - ١٣٦٢	المعتضد بالله ابو بكر
٧٦٣ - ٧٧٩	١٣٦٢ - ١٣٧٧	المتوكل على الله محمد
٧٧٩	١٣٧٧	المستعصم بالله زكريا
٧٧٩ - ٧٨٥	١٣٧٧ - ١٣٨٣	المتوكل على الله محمد (مرة ثانية)
٧٨٥ - ٧٨٨	١٣٨٣ - ١٣٨٦	الواثق بالله عمر الثانى
٧٨٨ - ٧٩١	١٣٨٦ - ١٣٨٩	المستعصم بالله زكريا (ثانيه)
٧٩١ - ٨٠٨	١٣٨٩ - ١٤٠٥	المتوكل على الله (مرة ثالثة)
٨٠٨ - ٨١٧	١٤٠٥ - ١٤١٢	المستعين بالله العباس
٨١٧ - ٨٤٥	١٤١٢ - ١٤٤١	المعتضد بالله داود
٨٤٥ - ٨٥٥	١٤٤١ - ١٤٥١	المستكفى بالله سليمان
٨٥٥ - ٨٥٩	١٤٥١ - ١٤٥٥	القائم بالله حمزة
٨٥٩ - ٨٨٤	١٤٥٥ - ١٤٧٩	المستنجد بالله يوسف
٨٨٤ - ٩٠٣	١٤٧٩ - ١٤٩٧	المتوكل على الله عبد العزيز
٩٠٣ - ٩٢٢	١٤٩٧ - ١٥١٦	المستمسك بالله يعقوب
٩٢٢ - ٩٢٣	١٥١٦ - ١٥١٧	المتوكل على الله محمد

وفى عهد المتوكل تم للاتراك العثمانيين فتح سوريا ومصر ، وأصبحت مصر داخلة فى نطاق الدولة العثمانية ، ويروى التاريخ أن السلطان سليم الأول العثمانى فتح مصر ونفى الخليفة العباسى المتوكل الى الاستانة ، كما يروى التاريخ أن المتوكل قد تنازل للسلطان سليم عن الخلافة ، ولكن الكثير من المؤرخين أمثال برو كلمان وتوماس أرنولد يؤيدون فكرة أن هذا التنازل لم يكن له ما يوجبه ويروى التاريخ أن سلاطين آل عثمان يدعون الخلافة ويتلقبون بلقب الخليفة منذ عهد السلطان مراد الأول سنة ١٣٥٩م ، أى قبل فتحهم لمصر بكثير ، ومع ذلك فإنه بمضى الزمن أصبح المعترف به رسميا وعالميا أن سلاطين آل عثمان قد أقاموا من أنفسهم خلفاء الدولة الاسلامية . وظلت الخلافة قائمة فى ظلال دولتهم حتى الغاها أتاتورك رئيس الدولة التركية سنة ١٩٢٤م .

والذى لاشك فيه أن الخلافة العباسية - بعد أن ظلت قائمة ولو على سبيل الرمز للوحدة الاسلامية - حتى دخول العثمانيين مصر سنة ١٥١٧م فإنها قد انتهت فى هذا التاريخ وحلت محلها الخلافة العثمانية ، بصرف النظر عن التاريخ الذى أعلن فيه العثمانيون الخلافة فى دولتهم ، ومنذ عهد سليم الأول تربع على عرش الخلافة ٢٩ خليفة من سنة ١٥١٢ الى سنة ١٩٢٤م .

الخلفاء العثمانيون من عهد سليم الأول : « ٢٩ »

هجريه ميلاديه	سليم الاول
٩١٨ ١٥١٢ (فتح العثمانيون مصر سنة ١٥١٧م)	
سنة ٩٢٣ هـ (
٩٧٤ ١٥٦٦	سليمان القانونى
٩٨٢ ١٥٧٤	مراد الثالث
١٠٠٣ ١٥٩٥	محمد الثالث
١٠١٢ ١٦٠٣	أحمد الاول

هجري	ميلادية	مصطفى الاول
١٠٢٦	١٦١٧	
(ومدة ثانية سنة ١٦٢٢ بعد عثمان الثاني)		
١٠٢٧	١٦١٨	عثمان الثاني
١٠٣٢	١٦٢٣	مراد الرابع
١٠٤٩	١٦٤٠	ابراهيم بن احمد
١٠٥٨	١٦٤٨	محمد الرابع
١٠٩٩	١٦٨٧	سليمان الثاني
١١٠٢	١٦٩١	احمد الثاني
١١٠٦	١٦٩٧	مصطفى الثاني
١١١٥	١٧٠٣	احمد الثالث
١١٤٣	١٧٣٠	محمود الاول
١١٦٨	١٧٥٤	عثمان الثالث
١١٧١	١٧٥٧	مصطفى الثالث
١١٨٧	١٧٧٤	عبد الحميد الاول
١٢٠٣	١٧٨٩	سليم الثالث
١٢٢٢	١٨٠٧	مصطفى الرابع
١٢٢٣	١٨٠٨	محمود الثاني
١٢٥٥	١٨٣٩	عبد المجيد الاول
١٢٧٧	١٨٦١	عبد العزيز بن محمود
١٢٩٣	١٨٧٦	مراد الخامس
١٢٩٣	١٨٧٦	عبد الحميد الثاني
١٣٢٧	١٩٠٩	محمد رشاد (الخامس)
١٣٣٦	١٩١٨	محمود وحيد الدين (السادس)
١٣٤١ - ١٣٤٢ هـ		عبد المجيد الثاني
١٩٢٢ - ١٩٢٤ م	كان رمزا	
دينيا ولم يكن له أى سلطة (عزل		
في رجب سنة ١٣٤٢ هـ ، في ٢ مارس		
سنة ١٩٢٤ م)		

خامسا : الخلفاء الفاطميون (١٤) :

هجريه ميلاديه

٢٩٧	٩١٠	المهدي محمد عبيد الله
٣٢٢	٩٣٤	القائم - أبو القاسم محمد (عبد الرحمن)
٣٣٤	٩٤٥	المنصور - أبو الطاهر اسماعيل
٣٤١	٩٥٣ - ٩٧٥	المعز لدين الله - أبو تميم معد

(فى عهده فتح مصر ٣٥٨ هـ على يد جوهر الصقلى ، وانتقلت مصر
من الخلافة العباسية الى الخلافة الفاطمية) .

هجريه	ميلاديه	
٣٦٥ - ٣٨٧	٩٧٥ - ٩٩٦	العزیز أبو منصور نزار
٣٨٦ اختفى سنة ٤١١	٩٩٦ - ١٠٢٠	الحاكم - أبو على المنصور
٤١١ - ٤٢٧	١٠٢٠ - ١٠٣٥	الظاهر - أبو الحسن على
٤٢٧ - ٤٨٣	١٠٣٥ - ١٠٩٣	المستنصر - أبو تميم معد
٤٨٧ - ٤٩٤	١٠٩٣ - ١١٠٢	المستعلى - أبو القاسم أحمد
٤٩٥ - ٥٢٤		الامر - أبو على المنصور

« اغتيل فى ٢ ذى القعدة سنة ٥٢٤ هـ »

(بقيت الخلافة شاغرة من ذى القعدة سنة ٥٢٤ الى المحرم
سنة ٥٢٥) .

١١٠١ - ١١٣٤ م

هجريه	ميلاديه	
٥٢٥ - ٥٤٤	١١٣٩ - ١١٤٩	الحافظ - أبو الميمون عبد المجيد
٥٤٤ - ٥٤٩	١١٤٩ - ١١٥٤	الظاهر - أبو المنصور اسماعيل
٥٤٩ - ٥٥٥	١١٥٤ - ١١٦٠	المفائز - أبو القاسم عيسى
٥٥٥ - ٥٦٧	١١٦٠ - ١١٧١	العاقد - أبو محمد عبد الله

ملاحظات :

١ - الخلافة الفاطمية - هي خلافة شيعية نشأت فى بلاد المغرب حيث اتخذ أبو عبيد الله الشيعى المهدية (جنوب تونس) عاصمة له ونادى بنفسه خليفة وينتهى نسب أبى عبيد الله الشيعى الى اسماعيل (زعيم الطائفة الاسماعيلية) ابن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب رضى الله عنهم .

٢ - فتح الفاطميون مصر سنة ٣٥٨هـ فى عهد الخليفة المعز لدين الله ، وظلوا يحكمونها حتى سنة ٥٦٧هـ (١١٧١م) ، حين خلع صلاح الدين الايوبى الخليفة العاضد وأعاد مصر الى دائرة الخلافة العباسية فى عهد الخليفة العباسى المستضىء .

★ ★ ★

ملحق رقم (٢)

ولاية وحكام مصر الاسلامية

عصر الخلفاء الراشدين : هجرية

- ٢١ عمر بن العاص
عبد الله بن سعد بن أبي سرج
سنة ٢٥
قيس بن سعد بن عبادة سنة ٣٥
محمد بن أبي بكر سنة ٣٦

العصر الأموي :

- ٤١ عمرو بن العاص
٤٣ عتبة بن أبي سفيان
٤٧ مسلمة بن مخلد
٦٥ عبد العزيز بن مروان
عبد الله بن عبد الملك بن مروان ٨٤
٩٠ قرّة بن شريك
محمد بن عبد الملك بن مروان ١٠٥
١٠٨ حفص بن الوليد
١١١ الحكم بن قيس
عبد الملك بن مروان بن موسى
بن نصير ١٢٢

العصر العباسي :

- ١٣٣ صالح بن علي
عبد الملك بن زيد الخراساني ١٣٣

هجريه

- يزيد بن حاتم بن قبيصة ١٤٤
عبد الصمد بن علي بن عبد الله
بن العباس ١٥٥
مطر مولى المنصور ١٥٩
واضح مولى المهدي ١٦٢
ابراهيم بن صالح بن العباس ١٦٥
الفضل بن صالح ١٦٩
علي بن سليمان بن علي ١٦٩
موسى بن عيسى بن موسى ١٧١
جعفر البرمكي (أناب عنه عمر
ابن مهران) ١٧٦
هرثمة بن أعين ١٧٨
عبد الملك بن صالح ١٧٨
اسماعيل بن صالح ١٨١
السري بن الحكم ٢٠٠
محمد ثم عبيد الله ابنا السري بن
الحكم ٢٠٥
عبد الله طاهر بن الحسين ٢١١
ابن الجا التركي ٢٣٥
عنبسة بن اسحق ٢٣٨
الفتح بن خاقان ٢٤٢
مزاحم بن خاقان ٢٥٣
باكباك التركي (أناب عنه أحمد
بن طولون) ٢٥٤
باجورخ التركي (أناب عنه أحمد
ابن طولون) ٢٥٦

في عهد الدولة الطولونية : (٢٥٤ - ٢٩٢ هـ / ٨٦٨ - ٩٠٥ م) :

ملحوظة : سميت هذه الفترة باسم الدولة الطولونية لأن أحمد بن طولون كاد أن يكون مستقلا في حكم مصر عن الخلافة ، ونازع الخلافة السلطان ، ولكن الطولونيين انتهوا الى الاتفاق مع الخلافة في عهد خمارويه .

وكان أحمد بن طولون قد تولى أمور مصر نيابة عن والى باكبك
التركى (زوج أم لأحمد بن طولون) منذ سنة ٢٥٤ ثم نيابة عن والى
باجورخ التركى (والد زوجة أحمد بن طولون) ثم استمر فى الولاية
على مصر بعد ذلك بما يشبه الاستيلاء .

الولاية فى العصر الطولونى : هجرية

أحمد بن طولون	٢٥٤ - ٢٧٠
خماروية بن أحمد بن طولون	٢٧٠ - ٢٨٢
أبو العساكر جيش بن خماروية	٢٨٢ - ٢٩٢
شيبان بن أحمد بن طولون	٢٩٢

الولاية بعد الطولونيين :

قضى الخليفة المكتفى على الحكام الطولونيين بواسطة جيش
أرسله الى مصر حاربهم وانتصر عليهم وعادت مصر الى التبعية الكاملة
للخلافة سنة ٢٩٢ هـ .

ولكن الأحوال بمصر لم تكن مستقرة ، وقد عهد الخلفاء خلال ٣١
سنة من سنة ٢٩٢ الى سنة ٣٣٣ بولاية مصر الى ١٥ وال كان أولهم :

عيسى بن الندشرى	٢٩٢ هـ
وأخبرهم : محمد بن طنج الأخشيد	٣٣٣ هـ

فى عهد الدولة الأخشيديّة : (٣٢٣ - ٩٤٥/٣٥٨ - ٩٦٩) .

ملحوظة : كان وضع الأخشيديين بمصر مماثل لوضع الطولونيين
من حيث علاقتهم بالخلافة ، فقد كانت دولتهم تكاد تكون مستقلة عن
الخلافة مع بقاء العلاقة بينهما قائمة ، وولاتهم هم :

محمد بن طنج الأخشيد	٣٢٣ - ٣٣٥
أبوالقاسم أبوجورين محمد بن طنج	٣٣٥ - ٣٤٩
أبو الحسن على بن محمد بن طنج	٣٤٩ - ٣٥٤

وفى عهد هذين الواليين كان كافور الأخشيد وصيا عليهما واستبد بالامر دونهما وبعد وفاتهما استمر فى الحكم الى أن أقره الخليفة عليه .

هجريه

٣٥٤ - ٣٥٦

كافور الأخشيد

٣٥٦ - ٣٥٨

أبو الغوارى أحمد بن الأخشيد

(كان هذا الأخير قاصرا وكان الوصى عليه الحسن بن عبيد الله بن طنج - وكانت فترة مضطربه انتهت بدخول الفاطميين مصر) .

فى عهد الخلافة الفاطمية : (٣٥٨ - ٥٦٧) .

جواهر الصقلى (من سنة ٣٥٨ - ٣٦٢ هـ) .

يعتبر جواهر الصقلى واليا على مصر باسم الخليفة الفاطمى فى الفترة من تاريخ فتح مصر سنة ٣٥٨ هـ الى حين قدوم المعز سنة ٣٦٢ هـ .

وأما طول فترة حكم الفاطميين لمصر فقد كان الخلفاء يقيمون بها ، وهم خلفاؤها وحكامها بوزرائهم وعمالهم .

فحكام مصر فى عهد الفاطميين هم الخلفاء الفاطميون . وان ظهر بعض الوزراء الأقوياء بمظهر الولاة أو الحكام ، مثل بدر الدين الجمالى (أمير الجيوش) المتوفى (سنة ٤٨٧ هـ) وابنه الأفضل ، وأحمد بن الأفضل الذى شل سلطان الخليفة وتولى كافة الأمور .

هجريه

٥٦٤ - ٥٨٩

صلاح الدين الأيوبي

٥٨٩ - ٥٩٥

العزیز بن صلاح الدين

٥٩٥ - ٥٩٦

منصور

٥٩٦ - ٦١٥

العادل

٦١٥ - ٦٣٥

الكامل محمد

٦٣٥ - ٦٣٧

العادل الثانى

(٢٠ - نظم الحكم والادارة)

هجري

٦٤٧ - ٦٣٧

٦٤٨ - ٦٤٧

٦٤٨ (عزله أبيك)

الصالح نجم الدين أيوب

توران شاه

الاشرف مظفر الدين موسى

سلاطين المماليك :

(المماليك البحرية)

المعز أبيك

المنصور على

المظفر قطز

الظاهر بيبرس

السعيد بركة خان

العاقل سلامش

المنصور قلاوون

الاشرف خليل

الرحيم بيدار

الناصر محمد

العاقل كتيغا

المنصور لاجين

الناصر محمد (مرة ثانية)

المظفر بيبرس الجاشنكير

الناصر محمد (مرة ثالثة)

المنصور أبو بكر

الاشراف كجك

الناصر أحمد

الصالح اسماعيل

الكامل شعبان

المظفر حاجي

ميلادي

هجري

١٢٥٧ - ١٢٥٠ ٦٥٥ - ٦٤٨

١٢٥٩ - ١٢٥٧ ٦٥٧ - ٦٥٥

١٢٦٠ - ١٢٥٩ ٦٥٨ - ٦٥٧

١٢٧٧ - ١٢٦٠ ٦٧٦ - ٦٥٨

١٢٧٩ - ١٢٧٧ ٦٧٨ - ٦٧٦

١٢٧٩ ٦٧٨

١٢٩٠ - ١٢٧٩ ٦٨٩ - ٦٧٨

١٢٩٣ - ١٢٩٠ ٦٩٣ - ٦٨٩

١٢٩٣ ٦٩٣

١٢٩٤ - ١٢٩٣ ٦٩٤ - ٦٩٣

١٢٩٦ - ١٢٩٤ ٦٩٦ - ٦٩٤

١٢٩٩ - ١٢٩٦ ٦٩٨ - ٦٩٦

١٣٠٨ - ١٢٩٩ ٧٠٨ - ٦٩٨

١٣١٠ - ١٣٠٨ ٧٠٩ - ٧٠٨

١٣٤٢ - ١٣١٠ ٧٤١ - ٧٠٩

١٣٤٢ ٧٤٢ - ٧٤١

١٣٤٢ - ١٣٤١ ٧٤٢

١٣٤٢ ٧٤٣ - ٧٤٢

١٣٤٥ - ١٣٤٢ ٧٤٦ - ٧٤٣

١٣٤٦ - ١٣٤٥ ٧٤٧ - ٧٤٦

١٣٤٧ - ١٣٤٦ ٧٤٨ - ٧٤٧

هجري	ميلادي	المماليك البحرية (تابع)
٧٤٨ - ٧٥٢	١٣٤٧ - ١٣٥١	الناصر حسن
٧٥٢ - ٧٥٥	١٣٥١ - ١٣٥٤	الصالح صالح
٧٥٥ - ٧٦٢	١٣٥٤ - ١٣٦١	الناصر حسن (مرة ثانية)
٧٦٢ - ٧٦٤	١٣٦١ - ١٣٦٣	المنصور محمد
٧٦٤ - ٧٧٨	١٣٦٣ - ١٣٧٧	الاشرف شعبان
٧٧٨ - ٧٨٣	١٣٧٧ - ١٣٨١	المنصور علي
٧٨٢ - ٧٨٤	١٣٨١ - ١٣٨٢	الصالح حاجي
هجري	ميلادي	(المماليك البرجية)
٧٨٤ - ٧٩١	١٣٨٢ - ١٣٨٩	الظاهر برقوق
٧٩١ - ٧٩٢	١٣٨٩ - ١٣٩٠	الصالح حاجي (مرة ثانية)
٧٩٢ - ٨٠١	١٣٩٠ - ١٣٩٩	الظاهر برقوق (مرة ثانية)
٨٠١ - ٨٠٨	١٣٩٩ - ١٤٠٥	الناصر فرج
٨٠٨ - ٨١٥	١٤٠٥ - ١٤١٢	المنصور عبد العزيز
		الناصر فرج (مرة ثانية)
		(تولى الخليفة المستعين بالله
		شئون السلطة لفترة مؤقتة)
٨١٥ - ٨٢٤	١٤١٢ - ١٤٢١	المؤيد شيخ
٨٢٤ - ٨٢٤	١٤٢١ - ١٤٢١	الظفر أحمد
٨٢٤ - ٨٢٤	١٤٢١ - ١٤٢١	الظاهر ططر
٨٢٤ - ٨٢٥	١٤٢١ - ١٤٢٢	الصالح محمد
٨٢٥ - ٨٤١	١٤٢٢ - ١٤٣٨	الاشرف برسباي
٨٤١ - ٨٤٢	١٤٣٨ - ١٤٣٨	العزيز يوسف
٨٤٢ - ٨٥٧	١٤٣٨ - ١٤٥٣	الظاهر جقمق
٨٥٧ - ٨٥٧	١٤٥٣ - ١٤٥٣	المنصور عثمان
٨٥٧ - ٨٦٥	١٤٥٣ - ١٤٦١	الاشراف ابنال
٨٦٥ - ٨٧٢	١٤٦١ - ١٤٦٧	المؤيد أحمد
٨٦٥ - ٨٧٢	١٤٦٧ - ١٤٦٧	الظاهر خوش قدم

المعاليك البرجية (تابع)	هجري	ميلادي
الظاهر الباي	٨٧٢	١٤٦٧
الظاهر تمرينا	٨٧٢	١٤٦٧ - ١٤٦٨
الاشرف قايتباي	٨٧٣ - ٩٠١	١٤٦٨ - ١٤٩٦
الناصر محمد بن قيتباي	٩٠١ - ٩٠٤	١٤٩٦ - ١٤٩٨
الظاهر قانصوه	٩٠٤ - ٩٠٥	١٤٩٨ - ١٥٠٠
الاشرف جانبلاط	٩٠٥ - ٩٠٦	١٥٠٠ - ١٥٠١
العادل طومان باي	٩٠٦	١٥٠١
الاشرف قانصوه الغوري	٩٠٦ - ٩٢٢	١٥٠١ - ١٥١٦
الاشرف طومان باي	٩٢٢ - ٩٢٣	١٥١٦ - ١٥١٧

ولاية مصر في عهد الخلافة العثمانية :

(١) حكم الخلفاء العثمانيون مصر عن طريق ولاية يعينونهم من قبل الخليفة - وقد بلغ عددهم (١٠٩) ولاية حتى تاريخ الاحتلال الفرنسي لمصر (١٢١٢هـ - ١٢٩٨م) .

(٢) الاحتلال الفرنسي ، (وحكم الفرنسيين لمصر من ١٨٩٨هـ - ١٨٠١م) حيث تولى الفرنسيون الحكم (نابليون ثم كليبر ثم مينو) .

(٣) وفي سنة ١٨٠١م - ١٢١٧هـ خرج الفرنسيون من مصر وعادت الى الحكم العثماني وعين واليا لها خسرو باشا ، الذي عزله الشعب وطالب بتعيين محمد علي باشا واليا واقهرهم الخليفة العثماني على ذلك سنة ١٨٠٥م .

ولاية مصر بعد الحملة الفرنسية :

هجري	ميلادي
خسرو باشا	١٢١٧ - ١٢٢٠ ١٢٠١ - ١٨٠٥
محمد علي باشا	١٢٢٠ - ١٢٦٤ ١٨٠٥ - ١٨٤٨
ابراهيم باشا	١٢٦٤ ١٨٤٨

هجريه ميلاديه

١٨٥٤ - ١٨٤٨	١٢٧٠ - ١٢٦٤	عباس باشا الاول
١٨٦٣ - ١٨٥٤	١٢٨٠ - ١٢٧٠	محمد سعيد باشا
١٨٧٩ - ١٨٦٣	١٢٩٦ - ١٢٨٠	الخديو اسماعيل
١٨٩٢ - ١٨٧٩	١٣٠٩ - ١٢٩٦	الخديو محمد نوفيق
١٩١٤ - ١٨٩٢	١٣١٢ - ١٣٠٩	الخديو عباس حلمي الثاني

وفي عام ١٩١٤م أعلنت الحرب العالمية الاولى وأعلنت إنجلترا الحماية على مصر وفصلتها عن الدولة العثمانية ، وكان قد سبق لها احتلالها سنة ١٨٨٢ ولكن الخلافة ظلت قائمة مع وجود الاحتلال .

مصر بعد انفصالها عن الدولة العثمانية :

١٩١٧ - ١٩١٤	١٣٣٦ - ١٣٣٣	السلطان حسين كامل
١٩٣٦ - ١٩١٧	١٣٥٤ - ١٣٣٦	السلطان أحمد فؤاد

(وقد أعلن استقلال مصر منذ سنة ١٩٢٢ وسمى السلطان ملكا ولكنه كان استقلالا سوريا لبقاء الاحتلال الانجليزى وقتئذ) .

الملك فاروق الاول ١٣٥٤ - ١٣٧٠ هـ ١٩٣٦ - ١٩٥٢م

(عزل سنة ١٩٥٢ بعد قيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ التي قام بها الجيش) .

الملك أحمد فؤاد الثاني ٢٦ يوليو ١٩٥٢ - ١٨ يونيو سنة ١٩٥٣م .
(وكان طفلا مشمولاً بالوصاية وقد عزل تلقائيا بإعلان الجمهورية والغاء الملكية فى ١٨ يونيو سنة ١٩٥٣م) .

ملحق رقم (٣)

مصر فى عهد الجمهورية

رؤساء الجمهورية :

اللواء محمد نجيب من ١٧ يونيو سنة ١٩٥٣ الى مارس
سنة ١٩٥٤ م .

(كان رئيسا لمجلس قيادة الثورة منذ ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م) .
الرئيس جمال عبد الناصر من مارس سنة ١٩٥٤ الى ٢٨ سبتمبر
سنة ١٩٧٠ .

(من مارس ١٩٥٤ رئيسا للوزراء ثم رئيسا للجمهورية فى يونيو
سنة ١٩٥٦ الى ان توفى سنة ١٩٧٠ م) .

الرئيس محمد انور السادات انتخب رئيسا للجمهورية سنة ١٩٧٠ م
(وتوفى فى ٦ اكتوبر سنة ١٩٨١) (١) .

الرئيس محمد حسنى مبارك (الرئيس الحالى) انتخب رئيسا
للجمهورية فى ١٣ اكتوبر سنة ١٩٨١ .

وتحدد انتخابه لمدة ست سنوات اخرى فى اكتوبر سنة ١٩٨٧ .

(١) تولى رئيس مجلس الشعب (الدكتور صوفى ابو طالب)
شئون رئاسة الجمهورية فى الفترة من ٦ اكتوبر سنة ١٩٨١ (تاريخ وفاة
الرئيس السادات) حتى ١٣ اكتوبر سنة ١٩٨١ (تاريخ اختيار الرئيس
الحالى فى الاستفتاء العام) . وذلك عملا باحكام الدستور .

مراجع الكتاب

النظم السياسية للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة
الأستاذ القانون العام بجامعة عين شمس والرئيس
السابق لمجلس الشعب

مبادئ القانون الدستوري لنفس المؤلف

مبادئ القانون الدستوري للأستاذ الدكتور محمود محمد حافظ رئيس
قسم القانون العام بحقوق القاهرة .

مبادئ القانون الإداري للأستاذ الدكتور سليمان الطماوى
عميد كلية الحقوق بجامعة عين شمس

مبادئ القانون الإداري للأستاذ الدكتور محمد كامل ليلة

مبادئ القانون الإداري للمرحوم الدكتور توفيق شحاته

مبادئ نظام الحكم فى الإسلام للأستاذ الدكتور عبد الحميد متولى

نظام الحكم فى الإسلام للأستاذ الدكتور محمد فاروق النبهان

محاضرات فى تاريخ الأمم الإسلامية المرحوم الشيخ محمد الخضرى

نحو تقنين جديد للمعاملات الإسلامية والعقوبات

المستشار عبد الحلیم الجندى

القضاء فى الإسلام للأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور

القضاء فى الإسلام للأستاذ الدكتور عطية مشرقه

الإسلام وأصول الحكم للمرحوم الشيخ على عبد الرازق

الإسلام والنظام العالمى الجديد مولای محمد على . ترجمة أحمد جودة

المسحار

ملكية الأراضي فى الإسلام للأستاذ الدكتور محمد عيد الجواد محمد

التفكير الفلسفى فى الإسلام لفضيلة الامام الأكبر الشيخ عبد الحلیم محمود

موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة العربية (جزء ٣ - ٥) للدكتور أحمد

مطلبى

الإمامة والسياسة (تاريخ الخلفاء الراشدين) لأبى محمد عبد الله بن

قتيبة

مقدمة ابن خلدون

الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبى الحسن بن حبيب الماوردى
مطبعة الحلبي بالقاهرة
السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية لتقى الدين ابن تيمية
دار الكتاب العربى
الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٦
كتاب الخراج لأبى يوسف

المطبعة السلفية - الطبعة الثالثة - سنة ١٩٦٢م - ١٣٨٢هـ

- كتاب الوزراء أو تحفة الأسرار فى تاريخ الوزراء لأبى الحسن
الضابى مطبعة الحلبي - ١٩٥٩
السلطات الثلاث فى الدساتير العربية الحديثة فى الفكر السياسى
الاسلامى طبعة ١٩٦٧ للامتاذ الدكتور سليمان محمد الطماوى .
- عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة ، لنفس
المؤلف

- النظم الاسلامية - الجزء الثانى - نظام الحكم فى الاسلام
للمرحوم الامتاذ الدكتور محمد عبد الله العربى عميد معهد الدراسات
الاسلامية السابق .

- النظريات السياسية الاسلامية للامتاذ الدكتور محمد ضياء الدين
الريس دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٦٦ - ١٩٦٧ .
- الحكم والادارة فى الشريعة الاسلامية للامتاذ المستشار على على
منصور - الطبعة الاولى ١٩٦٥ .

- الاسلام والحضارة العربية - الجزء الثانى للمرحوم الامتاذ
محمد كرد على مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر « الطبعة
الثالثة » ١٩٦٨ .

- الاسلام والحضارة العربية فى آسيا الوسطى بين الفتحين العربى
والتركى للامتاذ الدكتور حسن أحمد محمود مطبعة دار النهضة العربية
١٩٦٨ .

- عبقريّة عمر للمرحوم عباس محمود العقاد .
- عمر بن عبد العزيز للامتاذ خالد محمد خالد .
- الادارة العربية . مولوى س. ، ا ق حسينى ترجمة ابراهيم احمد .
الغدوى مجموعة الآلف كتاب (رقم ١٨٦) .
- الحضارة العربية - جاك ، س ، ريسلر ، ترجمة الامتاذ غنيم
عبدون .

- تاريخ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى « الجزء الأول » تأليف الأستاذ آدم مقرر ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

- نهاية الرتبة فى طلب الحسبة « عبد الرحمن بن نصر الشيرزى » نشره الأستاذ السيد الباز العرينى .

- الحسبة فى الاسلام للأستاذ إبراهيم دسوقي الشهاوى .

- الحسبة مقال للأستاذ الشيخ على الخفيف منشور بمجموعة أبحاث مؤتمر الفقه الإسلامى المنعقد فى سورية سنة ١٩٦١ .

- تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة للاستاذ مستانلى لين بول .

- ترجمة الدكتور أحمد السعيد رئيس قسم الدراسات الشرقية بكلية الآداب - جامعة القاهرة .

- معجم الانساب والاسرات الحاكمة والتاريخ الإسلامى للعلامة زامباور .

- ترجمة الدكتور زكى محمد حسن والدكتور حسنى محمود .



الفهرس

صفحة	
٥	موضوع البحث
٧	تقديم
٨	تعريف الدولة
٩	تقسيم الحكومات من حيث طريقة اختيار رئيس الدولة
١٠	الحكومات القانونية والحكومات الاستبدادية - الحكومة المطلقة والحكومات المقيدة - الحكومات الفردية والحكومات الديمقراطية - الحكومات الفردية
١١	الحكومات الديمقراطية الديمقراطية المباشرة - الديمقراطية النيابية - الديمقراطية شبه المباشرة
١٢	صور النظام النيابي
١٣	أحوال العرب قبل الاسلام
١٤	النظام السياسى فى مكة
١٥	دولة الاملام
٢٤	أساس سلطة الحاكم فى الدولة الاسلامية ومشروعية السيادة فيها . - نظرية الحق الالهى
٢٥	نظرية العقد الاجتماعى - (ا) نظرية العقد الاجتماعى عند هوبز - (ب) نظرية العقد الاجتماعى عند لوك - (ج) نظرية العقد الاجتماعى عند روسو
٢٧	أساس شرعية السيادة والسلطان فى الدولة الاسلامية
٢٩	التكييف القانونى للإمامة
٣١	القواعد التى تركز عليها الحكومة الاسلامية
٣٢	- أولا : الشورى

٣٤	ثانيا : العدل
٣٥	ثالثا : وجوب الطاعة على المحكومين ووجوب نصرة الحاكم
٣٦	رابعا : اشراف الحاكم على تنفيذ الشريعة
٣٧	تنظيم سلطات الحكم فى الدولة الاسلامية
٣٩	أولا : الخليفة : رئيس الدولة الاسلامية
٤٣	طرق اختيار الخليفة - رأى الشيعة
٤٥	مذهب الامامية
٤٦	مذهب الزيدية
٤٦	رأى الجمهور
٤٦	أمثلة تطبيقية
٤٧	(١) الخليفة الأول : أبو بكر الصديق رضى الله عنه
٤٧	(٢) الخليفة الثانى : عمر بن الخطاب
٤٨	(٣) الخليفة الثالث : عثمان بن عفان
٤٩	(٤) الخليفة الرابع : على بن أبى طالب
٥٠	تقليد ولاية العهد فى الدولة الاسلامية
٥١	مدة تولى الخليفة
٥٢	السلطة التنفيذية . (السلطات التى يتولاها الخليفة) اختصاصات دينية
٥٣	اختصاصات سياسية (دنيوية)
٥٥	أعوان الخليفة
٥٦	أنواع الولايات
٥٧	الوزارة
٥٨	نشأة الوزارة
٦٠	(١) وزارة التفويض
٦٢	(٢) وزارة التنفيذ
٦٤	الامارة على أقاليم الدولة
٦٥	الامارة العامة

- ٦٥ أولا : امارة الاستكفاء
- ٦٦ ثانيا : امارة الاستيلاء
- ٦٧ الامارة الخاصة
- ٦٨ السلطة التشريعية فى الدولة الاسلامية والتشريع الاسلامى -
تعريف التشريع - التشريع فى الدول الحديثة
- ٦٩ القواعد القانونية ومراتبها : الدستور
- ٧٠ القوانين (او التشريعات العادية)
- ٧١ اللوائح
- ٧٢ التشريع فى الدولة الاسلامية : التشريع الاسلامى فى عهد الرسول
- ٧٤ المبادئ العامة للتشريع الاسلامى فى عهد الرسول
- ٧٤ التدرج فى التشريع - التقليل من التقنين
- ٧٥ التيسير والتخفيف - مسايرة التشريع لمصالح الناس
- ٧٦ التشريع الاسلامى فى عهد الصحابة
- ٧٩ التشريع الاسلامى فى عهد التدوين والائمة المجتهدين
- ٨٠ اسباب اختلاف المسالك التشريعية
- ٨٣ القواعد الكلية
- ٨٦ كيف نشأت القواعد الكلية
- ٨٧ عرض لبعض القواعد - « الامور بمقاصدها » .
- ٨٩ اليقين لا يزول بالشك - « لا ضرر ولا ضرار » .
- ٩١ « المشقة تجلب التيسير »
- ٩٢ « العادة محكمة »
- ٩٤ اسباب الجمود وقفل باب الاجتهاد
- ٩٥ خلاصة (المراحل التى مرت بها السلطة التشريعية فى دولة الاسلام) .
- ٩٧ أمل جديد
- ٩٨ دستور جمهورية مصر العربية

صفحة	
١٠٢	اقتراح : وضع التشريع فى قواعد عامة ملزمة يخضع لها الحاكم والمحكوم
١٠٧	السلطة القضائية فى الاسلام
	- عرض لوضع السلطة القضائية فى الانظمة المعاصرة
١١١	نظام القضاة قبل الاسلام
١١٢	القضاة فى الاسلام
١١٣	الادلة على وجوب القضاء
١١٧	من الذى يتولى سلطة القضاء ولن الحق فى تعيين القضاة
١٢٠	واجب الرعاية فى اقامة القضاء
١٢١	هل يجوز طلب تولى القضاء
١٢٤	الشروط المطلوبة فىمن يتولى القض
١٢٩	تحديد اختصاص القاضى
١٣٠	المكان الذى يباشر القاضى فيه عمله - نهائية الـ
١٣١	هل يجوز نقض الحكم
١٣٢	ادب القضاة وواجباتهم
١٣٣	رسالة عمر الى ابي موسى الاشعري
١٣٥	اسلوب الحكم
١٣٧	القضاء فهم
١٣٨	كيف ينظر القاضى دعوى - تحقيق الدعوى
١٤٠	امثلة تطبيقية
١٤٢	قضاء المظالم
١٤٤	تقليد ولاية المظالم
١٤٥	اختصاصات ناظر المظالم
١٤٦	كيف يباشر والى المظالم عمله
١٤٩	المبادئ الدستورية العامة (مبحث خاص بالحقوق والحريات العامة ومبادئ الاخاء والمساواة والحريات فى الفكر والانظمة المعاصرة)
١٥٥	الحريات فى الاسلام - الحرية الشخصية

- فى المفهوم الحديث ، حق الامن - حرمة المسكن - حق الاقامة
- فى الفقه الشرعى ، حق الامن - حق التنقل - حرمة المسكن
مقارنة بين مبادئ الحرية الشخصية فى الاسلام وأحكام الدستور
المصرى

- ١٦١ حرية العقيدة
- ١٦٢ مسائل يعتبرها البعض قيودا على حرية العقيدة
- أولا : الجزية
- ١٦٥ ثانيا : الردة وعقاب المرتد
- ١٦٨ حرية الرأى - فى دستور ١٩٨١
- ١٦٩ الاسلام وحرية الرأى - أدلة وأمثلة تطبيقية على وجوب الرأى
- ١٧٢ حرية الملكية - (أو حق الملكية)
- تقديم
- ١٧٨ وضع الملكية الفردية فى مصر
- ١٨٠ الملكية فى الاسلام
- ١٨١ طبيعة حق الملكية فى الاسلام - بالنسبة للمالك
- أولا : هناك أموال لا يجوز تملكها
- ثانيا : ليس المالك حر التصرف فى أمواله حتى فى شئون نفسه
- ١٨٢ بالنسبة لعلاقة المالك بغيره
- ١٨٣ أولا : عدم الاضرار بالغير
- ١٨٤ ثانيا : تحقيق صالح الجماعة
- ١٨٦ مبادئ الاخاء والمساواة فى النظام الاسلامى
- مبدأ المساواة - مبدأ العدل
- فى الشريعة الاسلامية : المساواة أمام القانون - المساواة أمام
القضاة - المساواة فى تولى الوظائف العامة
- المساواة فى الحقوق المالية - المساواة أمام التكاليف العامة
- ١٩١ أولا : الجدل حول - الرقيق
- ١٩٤ ثانيا : موضوع حقوق المرأة

الكتاب الثانى

النظم الادارية

صفحة	
	القسم الاول - مبادئ عامة فى القانون الادارى المعاصر
٢٠٠	ماهية القانون الادارى
٢٠١	خصائص القانون الادارى
٢٠٦	مصادر القانون الادارى
	(١) التشريع - العرف - القضاء - الفقه
٢١٤	المعايير الفقهية لتحديد نطاق القانون الادارى
	١ - معيار المنفعة العامة
٢١٨	٢ - معيار المرفق العام
٢٢٢	المبادئ المتعلقة بكيفية توزيع الاختصاصات بين أجهزة الدولة المختلفة
٢٢٤	(٢) نظرية الشخصية المعنوية
٢٢٧	أنواع الأشخاص المعنوية
	الأشخاص المعنوية العامة (الدولة وقروعا)
٢٢٨	الأشخاص المعنوية العامة الاقليمية
٢٣١	الأشخاص المعنوية العامة المرفقية أو المصحية
٢٣٣	الاتجاهات المختلفة لتوزيع الاختصاصات
٢٣٤	أولاً : المركزية الادارية
٢٣٦	ثانياً : اللامركزية الادارية
٢٣٨	ثالثاً : اللامركزية وعدم التركيز الإدارى - النظم الادارية الاسلامية
٢٤٢	مقدمة - بداية التنظيم الادارى
٢٤٤	التقسيمات الادارية الاقليمية
٢٥١	إدارة الدولة الاسلامية وولاياتها بين المركزية واللامركزية
٢٥٦	الدواوين فى الدولة الاسلامية - تعريف الديوان
	- انشاء الديوان فى الدولة الاسلامية
٢٥٧	سبب وضع (انشاء) الديوان

القواعد الأساسية التي اتبعها عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى وضع الديوان	٢٤٩
تطور نظام الدواوين وزيادتها	٢٦٠
ديوان الجيش	٢٦١
ديوان الخراج	٢٦٧
ديوان البريد	٢٧١
عمال الدولة - عرض تاريخى	٢٧٤
القواعد الأساسية لاختيار العمال	٢٨١
ما يختص بالعمال من تعيين وعزل	٢٨٢
من الذى يملك تعيين العمال - من الذى يجوز تقليده العمالة	
ما يصح به التقليد (التعيين) - تحديد اختصاصات العامل	٢٨٣
أجر العامل	٢٨٤
الحسبة	٢٨٥
تعريف الحسبة - شرع الحسبة - حكم الحسبة - طبيعتها ومكانتها	
المحتسب - من الذى يقوم بالحسبة	٢٨٨
الشروط الواجب توافرها فى المحتسب	٢٩٠
وسائل الاحتساب	٢٩١
ملحق رقم ١ - بيان بأسماء وتواريخ حكم خلفاء الدول الإسلامية	٢٩٣
ملحق رقم ٢ - بيان بأسماء ولاة مصر وحكامها فى ظل الخلافة من الفتح الإسلامى وحتى انتهاء صلتها بالخلافة العثمانية	٣٠٢
ملحق رقم ٣ - بيان بأسماء رؤساء الدولة فى عهد الجمهورية	٣١٠
بيان المراجع	٣١١
الفهرس	٣١٢

Bibliotheca Alexandrina



0395429